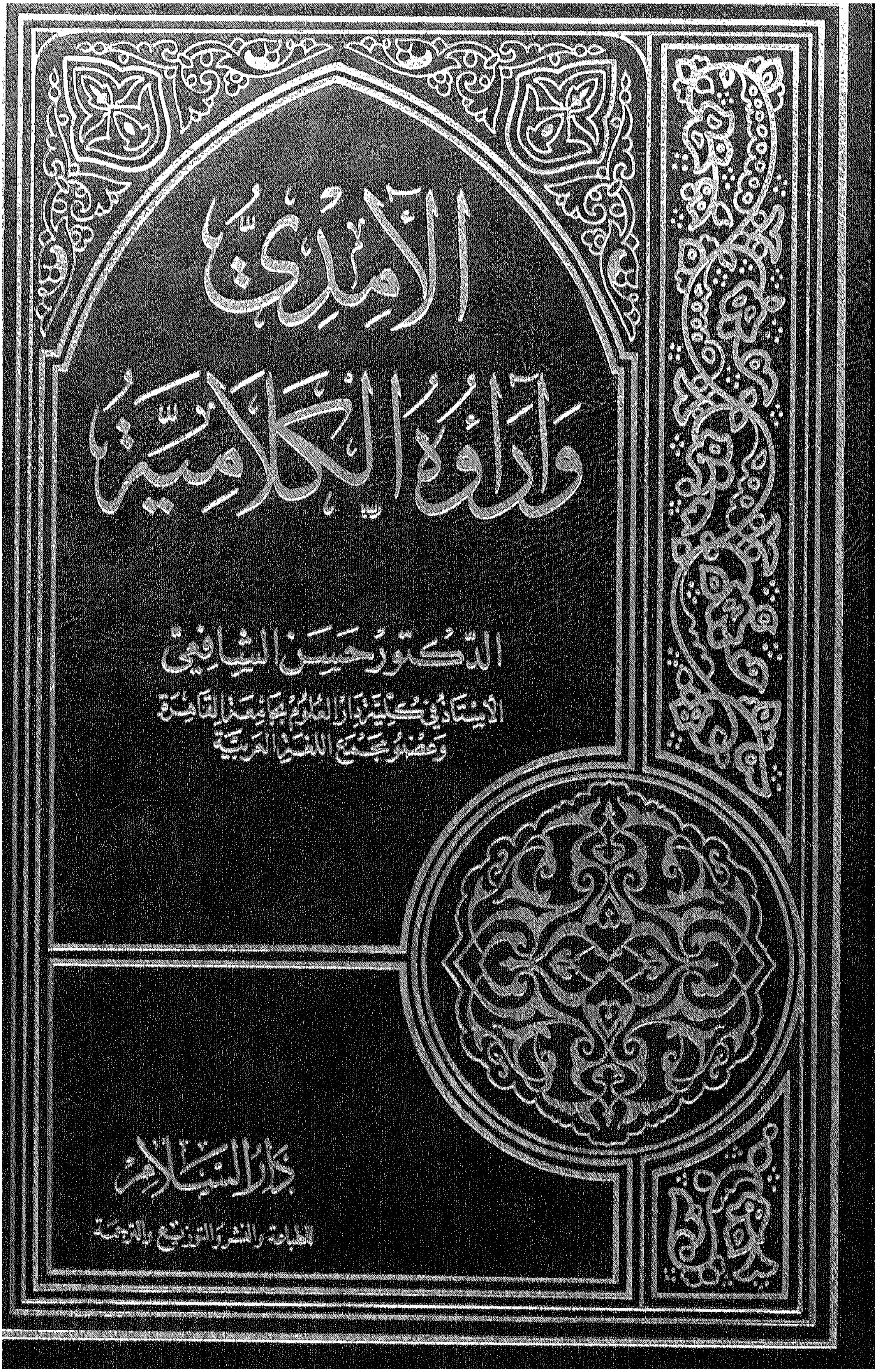

الآمدي وآراؤه الكلامية

الدكتور حسن الشافعي

الأستاذ في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الآمدي
وآراؤه الكلامية

الآمدي وآراؤه الكلامية

الدكتور حسن الشافعي
الأستاذ في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة
للناشر
دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع
لصاحبها
عبد القادر محمود البكار

الطبعة الأولى
١٩٩٨م - ١٤١٨هـ

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

مصر. القاهرة ١٢٠ شارع الأزهر ص.ب ١٦١ الغورية
ت: ٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٧٤١٥٧٨ - ٢٧٠٤٢٨٠ (٠٠٢٠٢) فاكس: ٢٧٤١٧٥٠ (٠٠٢٠٢)

الإهداء

إلى زوجتى

جزاها الله عنى وعن هذا العمل خير الجزاء .

المؤلف

مقدمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى إخوانه من النبيين والمرسلين ، وأتباعهم من دعاة الحق فى كل حين ، وبعد :

فقد يسر الله – تعالى – إصدار هذا الكتاب الذى مضى على إعداده نحو ثلث قرن ، حيث كان – مع تحقيق كتاب " غاية المرام فى علم الكلام " – أول بحث جامعى يكتب عن الآمدى المتكلم ، فى أواخر الستينيات من هذا القرن ، فصدر " غاية المرام " عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة فى مطلع السبعينيات ، بمسعى كريم من المرحوم الأستاذ رشاد عبد المطلب الذى فقدته الدراسات التراثية فى العقد اللاحق ، فرحمه الله وجزاه عنى خير الجزاء وأوفاه . والآن تصدر الدراسة التى أجازتها حينذاك مع النص المحقق لجنة من قادة الدراسات الإسلامية والفلسفية فى مصر ، هم المرحوم الأستاذ الدكتور / محمود قاسم عميد دار العلوم الأسبق الذى تم البحث تحت إشرافه وتوجيهه ، والمرحوم الدكتور / إبراهيم بيومى مدكور رئيس مجمع اللغة العربية السابق ، وأستاذى الدكتور / يحيى هويدى مد الله فى عمره وأمتعنا بنتاج فكره – وجزاهم الله جميعا خير الجزاء .

وقد حرصت ألا أدخل على نص البحث الأصلى أى تعديل إلا فى مواضع قليلة جدا ، تعليقا على بحث أحدث يتصل بالآمدى ، أو إيثارا لمرجع مطبوع كان مخطوطاً فى ذلك الحين ، أو تصويباً لخطأ وقعت فيه ، دون تغيير جوهرى ، لأقدم للمهتمين بالدراسات الكلامية نموذجا من بحوث الستينيات الجامعية ، فقد ازدهرت هذه الدراسات واتسعت ، ومن واجبنا جميعا أن نتعاون فى إحياء تقاليدها الراسخة وآدابها الرفيعة .

لقد كان هذا البحث عن الآمدى المتكلم فاتحة خير بحمد الله ، فصدرت بعده دراستان فى جامعة الأزهر العريقة عن كتابه " **أبكار الأفكار** " ، وثالثة عن كلية البنات بجامعة عين شمس عن " **نظرية المعرفة عند الآمدى** " ، وأخرى عن " **الإمامة عند الآمدى** " من الجامعة الأمريكية فى بيروت ، واستمرت العناية بالامدى أصوليا فأصدر أحد الباحثين الأمريكيين دراسة عن كتابه " **الإحكام فى أصول الأحكام** " ، ولكن البعد الثالث – وهو الجانب الفلسفى – فى شخصيته لم يحظ بعد بما يستحق من اهتمام الأوساط العلمية فى الشرق أو الغرب ، و يرجع ذلك إلى نقص المصادر التى مايزال أكثرها مفقودا من أعماله الفلسفية ، ولعل كتابه " **المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين** " الذى أصدرته محققا فى أوائل الثمانينيات ، وتفضل

بإصداره أيضا الدكتور عبد الأمير الأعسم مع دراسة ضافية عن المصطلح الفلسفى العربى – هو العمل الوحيد الذى خرج إلى أيدى الباحثين من تراث الأمدى الفلسفى .

وعسى أن يلقى هذا الكتاب " **الآمدى وآراؤه الكلامية** " ما لقيه صنوه " **غاية المرام** " من ترحيب الدارسين واحتفائهم على نحو يفوق ما توقعته ، فهو – على ما فيه من نقص بطبيعة الحال – يكمل حلقة كانت مفقودة فى تاريخ تراثنا الفكرى ، ويعرض أراء الامدى فى إطار من تطور المذهب الأشعرى والفكر الكلامى بوجه عام ، ويعنى بمناهج البحث فى علم الكلام عنايته بالآراء والأفكار التى أثمرتها تلك المناهج المتطورة ، فضلا عن استقصائه البحث فى شخصية الآمدى العلمية وما خلفه من آثار ، وإثارته لبعض القضايا والمشكلات التى قد تدعو بعض الباحثين إلى متابعة البحث على نحو أفضل بما عساه يتيسر لهم من إمكانات ونصوص جديدة – بإذن الله – وهو سبحانه ولى التوفيق .

لقد رأيت من واجبى ، وقد كان هذا البحث أول عمل يتم بعد زواجى من السيدة الفاضلة التى تحملت معى عبء البحث فى التراث الكلامى والفلسفى ثلث قرن من الزمان ، أن أهديه إليها ، وفاء وامتنانا لما تقدمه فى صمت لهذه الجهود التى أدعو الله أن تكون خالصة لوجهه ، نافعة لأمتنا الناهضة وأجيالها الصاعدة ، إنه سميع مجيب .

وبقى على أن أشكر كل ما أعانونى على إنجاز هذا البحث فى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ، وخارجها ، وأخص بالذكر أخى وزميلى العالم السورى المتميز **المرحوم الأستاذ محمد صالح الزركان** الذى اقترح على النهوض به فى مطلع القرن الستينيات ، وكل من أسهموا فى إخراجه للناس وبخاصة **الناشر السورى السيد / عبد القادر البكار** صاحب دار السلام ، والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

حسن الشافعى

القاهرة

فى ١١ ربيع الاخر ١٤١٨ هـ

١٥ أغسطس ١٩٩٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

ولد ابو الحسن الآمدى فى منتصف القرن السادس الهجرى ، وامتدت حياته إلى نهاية الثلث الأول من القرن السابع تقريبا ، وهى فترة دقيقة من حياة العالمين العربى والإسلامى ، حفلت بأحداث هامة ، واتسمت بسمات خاصة فى المجالات السياسية والثقافية والدينية ، كان لها أثرها فى تكييف حياته ، واتجاهاته الفكرية ، بالإضافة إلى ما تميز به الرجل فى جوهر شخصيته ومقوماته من خصائص ذاتية ، وربما كان ثمة جدوى فى بيان الظروف السياسية والثقافية والدينية للمنطقة التى عاش فيها الآمدى ، مع الإشارة إلى الأوضاع العامة للعالم الإسلامى حينذاك، وهذا هو موضوع الفصل الأول من الباب الأول. ونأمل أن يكون فى ذلك عون على فهم حياته الخاصة ومشاركاته العامة، وعلى تعرف معالم شخصيته المعنوية وإنتاجه العلمى، ثم على درس منهجه الفكرى وبخاصة فى ميدان علم الكلام، وتلك مهمة الفصول الثلاثة التالية من هذا الباب .

الباب الأول

سيف الدين الآمدى : عصره ، وحياته ، وثقافته وإنتاجه ، ومنهجه .

ويشتمل على أربعة فصول :

الأول : عن عصره .

الثانى : عن حياته .

الثالث : عن ثقافته وإنتاجه .

الرابع : عن منهجه .

الفصل الأول

عصره

أولاً : من الناحيتين السياسية والاجتماعية :

كانت الخلافة العباسية ببغداد فى منتصف القرن السادس الهجرى تعيش أيام ضعفها، وتمثل سلطة روحية أكثر منها زمنية . وفى الأقاليم المختلفة ظهرت إمارات ودول مستقلة أو شبه مستقلة تتنازع النفوذ السياسى ، بينما كانت هناك أخطار خارجية شديدة تتهدد العالم الإسلامى كله : فمن الشرق جاء المغول عاصفة عاتية تحطم كل شىء فى طريقها ، ثم لاتلبث أن تطيح ببغداد نفسها ، فى منتصف القرن التالى . وفى الغرب كان الضعف السياسى والتفكك قد بدد قوى المسلمين فى الأندلس ؛ فأخذت بلادهم تسقط مدينة بعد أخرى . وفى القلب كان الصراع التاريخى بين الشرق والغرب المعروف بالحروب الصليبية محتدماً على أشده، يترقب حسماً فاصلاً لم يتحقق إلا فى نهاية القرن التالى .

وقد تكفلت المراجع التاريخية العامة ببيان هذه الظروف الدقيقة ، غير أن الصورة لاتكتمل إلا بالإشارة إلى حركات المقاومة والإفاقة التى نمت فى أحشاء هذا العالم المهدد، بهدف تجميع قواه ؛ وحشد طاقاته فى مواجهة هذه الظروف العصيبة . وقد كانت الدولة الأيوبية فى مصر والشام واحدة من هذه الحركات ، حيث نهضت فى المشرق العربى بالمسئوليات التاريخية التى عجزت عنها الدولة الفاطمية التى أسقطها صلاح الدين الأيوبى(١) سنة ٥٦٦هـ ، ثم واصل الكفاح حتى كانت موقعة « حطين »، وفتح بيت المقدس فى سنة ٥٨٣هـ(٢)، بعد أن استولى عليه الصليبيون زمنا طويلا ، وكان ذلك تتويجا لكفاحه الرائع .

---

(١) ابن واصل - جمال الدين بن محمد بن سالم : مفرج الكروب فى اخبار بنى أيوب ، وتحقيق جمال الدين الشيال ط جامعة فؤاد سنة ١٩٥٣ .

(٢) المقدسى - شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل: كتاب الروضتين فى آخبار الدولتين ط مصر سنة ١٢٧٧هـ ٢/٧٥ - ٨٥ ، ١/ ٢٠٠ .

وفى الغرب قامت دولة الموحدين الفتية بتجميع قوى المسلمين بالمغرب العربى ، وبنجدة مسلمى الأندلس ، وكانت موقعة « حفص الحديد » سنة ٥٩١هـ(١) ، بين يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن أمير الموحدين ، والفونس ملك طليطلة ، ذات أثر كبير فى دعم موقف المسلمين الخطير هناك . وفى المناطق الشرقية حمل السلطان « جمال الدين بن خوارزم شاه » لواء المقاومة بعد أبيه ضد المغول(٢) مما عرقل خطوات الزحف المغولى(٣) ، وأتاح للقوى الصاعدة فى العالم الإسلامى أن تواجهه ، ثم تحتويه نهائيا بقيادة أمراء مصر من المماليك فيما بعد .

وقد كانت أقوى هذه الدول وأكثرها بلاء فى مقاومة الغزاة ، بحكم موقعها وإمكاناتها، الدولة الأيوبية التى أسسها صلاح الدين ، على أنقاض الخلافة الفاطمية بمصر، وضم إليها إمارة أستاذه نور الدين بالشام ، واتخذ لها شعاراً من السنة وإحياء المفاهيم الإسلامية الأصيلة ، مع نزعة أشعرية واضحة تابعه عليها أكثر خلفائه من بعد ، بل كان هذا – أيضا – هو الطابع الغالب على الحركتين المشار إليهما آنفا فى شرق البلاد الإسلامية وغربها .

وقد عاش الآمدى فى ظلال هذه الدولة وأسهم فى دعم المبادئ التى تعلنها وتنشرها ، واتصل ببعض رجالها فنعم بالتقدير والمودة أحيانا ، ولقى التقدير دون مودة أحيانا أخرى ، ومنى بالإعراض والاضطهاد أحيانا ثالثة، وكان لهذا كله أثره على حياته الطويلة المضطربة الحافلة .. ولذا فقد يقتضى هذا – دون إيغال فى التفاصيل – تقديم نبذة عن ظروف الدولة الأيوبية ورجالها الذين عاصرهم :

استولى نور الدين بن زنكى على دمشق عام ٥٤٩هـ بمعونة من أهلها(٤)، فوضع

---

(١) ابن تغرى بردى : «النجوم الزاهرة» فى ملوك مصر والقاهرة ، ط دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٥هـ ٦ / ٩٢ ، ١١٢ ، ١٣٧ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ط السعادة مصر ١٣ / ٨٣ ، ٩١، ١٠٥، ١٢٣،

(٣) الجوينى (علاء الدين) : تاريخ جهانكشاى -- عربه عن الفارسية (ضمن رسالة ماجستير بآداب عين شمس) السيد سعيد جمال الدين ص ٩٩-١١١ ، ولعل ابن كثير فى البداية والنهاية يشير إلى كتاب الجوينى هذا بقوله :« وقد رايت مجلدا جمعه الوزير ببغداد علاء الدين الجوينى فى ترجمته (أى جنكيزخان) » ثم ينقل عنه ابن كثير بعض أخباره... البداية والنهاية ١٣ / ١١٧ ، ١٦٨ .

(٤) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ٥ / ٣١٨ .

الأسس التى أتاحت لصلاح الدين أن يقوم بتوحيد مصر والشام فيما بعد(١) ، ولكى يتفرغ هذا الأخير لإدارة السياسة العليا وشئون الجهاد قام بتوزيع الأقاليم على أبنائه ورجال بيته(٢) ، فكانت مصر لولده العزيز ، ودمشق لولده الأفضل ، وحلب لابنه الملك الظاهر ، وحماة للملك المنصور محمد الذى تولاها بعد أبيه تقى الدين عمر بن أخى صلاح الدين ، وقد عاش الآمدى بهذه البلاد جميعا ، وكانت له ببعض أمرائها صلات مختلفة سنتبينها عندما نستعرض وقائع حياته .

ولكن أمور الدولة الأيوبية افضت فى أخريات القرن السادس إلى البيت العادلى(٣) ، فكانت مصر مع العادل أخى صلاح الدين ثم لولده الكامل ، وأما دمشق – التى كان العزيز قد استولى عليها سنة ٥٩٢هـ من أخيه الأفضل – فصارت أيضا إلى العادل ثم إلى ابنه الملك المعظم حتى سنة ٦٢٤ هـ ، ثم قام بأمرها من بعده ابنه الناصر داود حتى أخرجه منها عمه الكامل سنة ٦٢٦هـ وأعطاها للملك الأشرف موسى بن العادل حتى وفاة الآمدى بهاسنة ٦٣١هـ ، وإلى أن مات الكامل والأشرف كلاهما سنة ٦٣٥هـ . وأما حماة فبقيت مع المنصور بن تقى الدين حتى مات فى سنة ٦١٧هـ ، كما ظلت حلب مع الملك الظاهر بن صلاح الدين حتى مات فى سنة ٦١٣هـ ، فصارت لابنه الصبى «العزيز» بوصاية أحد مماليك أبيه ، وتلك هى البلاد التى قضى فيها الآمدى أعواما من حياته ، و درّس فى مدارسها ، وفيها الف كتبه ، وأهدى بعضا منها إلى عدة من هؤلاء الأمراء ذوى الاتجاهات المختلفة ، كما سيتضح ذلك فى الفصل التالى .

وإذا كان الآمدى قد هبط بغداد وهى ما تزال – رغم ضعفها السياسى – مصدر إشعاع ثقافى وروحى ، ثم انتقل إلى الشام أيام صلاح الدين الزاهرة ، وعاش فى القاهرة فترة خصبة من حياته ، فإن الرجل لم يمت حتى شهد مظاهر الشيخوخة تدب فى أوصال هذه الدولة الفتية ، خاصة بعد وفاة العادل وابنه المعظم ، فقد تزايد الخطر المغولى واقترب ، إذ عبر القوم «جيحون» واستولوا على «غزنة» بعد قتال شديد مع السلطان «جلال الدين» . كما استولى الفرنجة على دمياط فى سنة ٦١٥هـ ، وأخذوا «بيت

---

(١) انظر العرينى : «مصر فى عصر الأيوبين» ٤٢ ومابعدها .

(٢) راجع فى هذا التقسيم وظروفه : البداية والنهاية ١٣ / ٦ ومابعدها .

(٣) راجع فى هذا التقسيم وظروفه : البداية والنهاية ١٣ / ٢٤ ومابعدها . وخاصة ٧١ ، ٩٣ ، ١٢١ .

المقدس» مرة ثانية فى سنة ٦٢٦هـ ، فعظم ذلك على المسلمين جداً - كما يقول ابن كثير - بل إن التتار وصلوا إلى شمالى العراق وهددوا بغداد ، واستولوا على ماحول آمد من بلاد فى سنة ٦٢٨هـ، أى قبل وفاة الآمدى بثلاثة أعوام(١) .

وقد عاش الآمدى العقدين الأخيرين من حياته الطويلة بين حماة ودمشق إذ غادر القاهرة متهما فى عقيدته بعد سنة ٦١٢هـ ، فنزل فى جوار المنصور صاحب حماة ، حيث قضى فى جواره بضع سنوات ، وفى حوالى سنة ٦١٧هـ انتقل إلى دمشق ليعيش بها أيام الملك المعظم عيسى (٢) ، وكان يقدر الآمدى وإن لم يكن يحبه، ثم أيام ابنه الناصر داود، وكان ذا نزعة فلسفية ، فواصل تشجيع الآمدى ، ثم حوصرت دمشق من الكامل وإخوته سنة ٦٢٦هـ وأخرج منها «الناصر» ، فسلمت للأشرف الذى عزل الآمدى عن التدريس ، وحرم الاشتغال بعلوم الأوائل، إثر فتوى من «ابن الصلاح» شيخ المحدثين . وفى عهده ، الذى كان يعد من فترات ضعف الدولة ، انتهت حياة الآمدى رحمه الله سنة ٦٣١هـ(٣) .

وقد أعان هذه الدولة على انتصاراتها العسكرية وصمودها السياسى أحوال وتنظيمات اجتماعية واقتصادية مواتية فى مصر والشام ، برزت فيها قيادة العلماء ونما نفوذهم على العامة(٤) ، كما ظهرت مؤسسات اجتماعية وصحية لرعاية المرضى والعجزة والضعفاء والمسافرين لاتزال آثارها باقية إلى اليوم ، كالخوانق ، والبيمارستانات، والصيدليات، والفنادق أو الخانات(٥) . وازدهرت المدارس وغلبت روح التصوف(٦) ، ونظمت الطرق الصوفية ، وكان ذلك بتشجيع صلاح الدين وأعوانه وخلفائه . وساعد الأمن والاستقرار والوحدة على ازدهار الزراعة والتجارة .

---

(١) البداية والنهاية ١٣/ ٧٩ ، ٨٢ ، ٩١ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ط دار الشعب سنة ١٩٦٩ مادة «الآمدى» .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ١٣ / ٢٤ ، والذيل على الروضتين لابى شامة . ط اولى سنة ١٩٤٧ صفحات ١٥٤، ٥٥ ، ١٥٦، ١٦١ ، ٢٢٠ .

(٤) أحمد بدوى : الحياة العقلية ٦٦ ٦٨ .

(٥) ابن خلكان : الوفيات ٣ / ٢٧٢ ورحلة ابن جيبر ص ١٥٨ ، ٢٧٠ والعرينى : مصر فى عصر الايوبيين ٢١٠ - ٢٣١ .

(٦) مصطفى حلمى : ابن الفارض ١٣، ١٧، وابن كثير : البداية والنهاية ١٣/ ١٣٧ وأبو شامة : الذيل على الروضتين ١٢٥ - ١٢٧ .

إلا أن الخلافات بين أمراء البيت الأيوبى ، واضطراب الأحوال بعد وفاة صلاح الدين ، أدت إلى أزمات فى الحياة الاقتصادية كما حدث أيام العادل فى سنة ٥٩٧هـ(١) ، غير أن هذا المجتمع كان مايزال ماضيا إلى هدفه بقوة الدفع التى بثتها فيه حركة صلاح الدين وأستاذه نور الدين، والانتصارات التى أنجزاها والمؤسسات الثقافية والاجتماعية التى أرسيا قواعدها . ويبدو أن المجتمع المسلم حينذاك كان يعانى من دبيب الشيخوخة وبوادر الخمول التى غلبت عليه بعد ذلك، ولولا خطر الغزو وجهود بعض السياسين والعلماء الذين ظهروا فى تلك المرحلة ، لما استطاع النهوض بمسئولياته التاريخية على النحو المشرف الذى تحقق له(٢) .

ثانيا – من الناحيتين الثقافية والدينية :

يتفق الباحثون على أن هذه الفترة التى نتحدث عنها كانت فترة نهوض ثقافى، رغم التشتت السياسى والمتاعب المختلفة التى كان يعانيها العالم الإسلامى(٣)، وسنلم – فى إيجاز – ببعض مظاهر هذه النهضة وعواملها ، ونشير إلى موقف الدراسات المختلفة ، وخاصة الدراسات العقلية والكلامية – وهى التى برز فيها الآمدى – ثم نتبع ذلك بكلمة عن الأحوال الدينية لهذا العصر :

١ – من أهم الظواهر العلمية والثقافية فى هذا العصر ظاهرة «المدارس» التى أخذت تنتشر فى الشام ومصر ، وقد كان لصلاح الدين – وأستاذه نور الدين من قبل – الفضل فى نقل نظام المدرسة كمؤسسة متخصصة للنشاط العلمى ولدراسة مذهب أهل السنة، عن العراق ، حيث أقامها السلاجقة بإشراف وزيرهم «نظام الملك»(٤). والجديد فى أمر هذه المدارس هو دعم كيانها بإلحاق خزائن الكتب بها(٥). وإرساء التقاليد

---

(١) النجوم الزاهرة ٦ / ١٧٣ حوادث سنة ٥٩٧ والزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢، ٣ .

(٢) من أهم الوثائق فى تصوير حالة المجتمع عندئذ وما ران عليه من بدع وخرافات وأمراض خلقية كتاب «تلبيس إبليس لابن الجوزى» صفحات ٩٤ ١١١ ، ١١٣. ١١٥ ، ١٣٠، ١٤٠ - ١٥٥ ومابعدها وانظرا ايضا الندوى : رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ص ٢٤٤ ومابعدها .

(٣) انظر مثلا : محمد حلمى احمد : الحياة العلمية فى مصر والشام ص ١ ، احمد بدوى : الحياة العقلية ص ٤٩ ومابعدها ومصطفى حلمى : ابن الفارض ص ١٤ ومابعدها ، وخدابخش : الحضارة الإسلامية ص ١٧٠ .

(٤) حلمى : الحالة العلمية ص ٦ .

(٥) بدوى : الحياة العقلية ٨٥ والنجوم الزاهرة ٦ / ١٣٢ .

والنظم العلمية فيها على نحو دقيق ، فالأساتذة « الصدور » ومعاونوهم المدرسون ، ثم المعيدون – ثلاثة أجيال متعاقبة من رجال العلم وشبابه تقوم على طلبة هذه المدارس(١)، والجميع يتلقون من الأوقاف المخصصة لكل مدرسة مايقوم بشئونهم .

ولقد أراد صلاح الدين بإنشاء المدارس مقاومة المذهب الفاطمى والقضاء على رواسبه وآثاره ، وبعث العقيدة الدينية كحافز معنوى فى صراعه ضد الصليبيين(٢) ، وكذلك فعل أمراؤه وكبار رجال دولته(٣) ، فأنشأوا المدارس ، وعينوا لها الأساتذة والمعيدين، وقاموا بنفقات طلابها، كل فى إقليمه أو بلده.

وتنبغى الإشارة هنا إلى ظاهرة جديرة بالتنويه فى ذاتها، ولما لها من علاقة بحياة الآمدى أيضا : وهى قيام بعض هؤلاء الأمراء بإنشاء سلسلة من المدارس خارج أقاليمهم على مستوى الدولة كلها ، على نحو مافعل الأمير تقى الدين صاحب حماة ، الذى أنشأ مدرسته التقوية بدمشق ، ومدرسة « منازل العز » بالقاهرة – وهى المدرسة التى أقام بها الآمدى حين حضر من الشام – ومدرسته الكبرى بمدينة حماة(٤). ويبدو أن العادل أخا صلاح الدين – قد فعل مثل ذلك فأنشأ « العادلية » بالقاهرة وعادليات أخرى بدمشق وغيرها(٥).

على أن عناية صلاح الدين بالعلم والعلماء لم تقف عند حد الرعاية والتشجيع ، بل إنه وكثيرا من أمراء بيته اشتغلوا بطلب العلم ورواية الحديث ، وبرز بعضهم فى الفقه والأدب والشعر، كالملك المعظم ، والملك الكامل، والأمير المنصور صاحب حماة ، وأبيه

---

(١) الحياة العقلية ص ١٧ ومصر فى عصر الايوبيين ص ٢٢٥ ٢٢٧ .

(٢) بدوى : الحياة العقلية ص ٨٠، وابن الفارض ص ١٣، ١٤ .

(٣) محمد حلمي أحمد : الحالة العلمية ص ١٤ ومابعدها ، ومصر فى عصر الايوبيين ٢١٩ ومابعدها .

(٤) الدارس فى تاريخ المدارس للنعيمى ٢ / ٢١٦ .

(٥) انظر خطط المقريزى ٤ / ٩٥ ، ومصر فى عصر الايوبيين ص ٢٢٢ ، غير ان الدكتور جمال الدين الشيال حدد تاريخ إنشاء « عادلية الإسكندرية » التى نسخت بها نسخة غاية المرام للآمدى ، والتى اعتمدت على مصورة لها فى هذه الدراسة . بعام ٥٤٤هـ، وقد انشاها العادل بن السلار وزير الظافر الفاطمى، ولبس العادل الايوبى، للحافظ السلفى وفقهاء الشافعية انظر المقالة الاولى بالمجلد ١١ من مجلة كلية الأداب بجامعة الاسكندرية لعام ١٩٥٧م.

تقى الدين وغيرهم(١) . وقد استعان خلفاؤه أيضا، فى إدارة شئون الدولة ، برجال اشتهروا بالعلم والأدب ، إلى جانب كونهم رجال دولة ، كالقاضى الفاضل وابن شداد والعماد الكاتب وابن سناء الملك وكوكبورى أمير إربل وأمثالهم(٢) .

وحظيت العلوم الدينية باهتمام بالغ فى هذا العصر ، من قراءات وفقه وتفسير وحديث ومايتصل بها من علوم اللغة ، ويدل على ذلك كثرة المدارس التى أنشئت لدراسة المذاهب الفقهية(٣) ، وخاصة المذهب الشافعى ، والدور التى خصصت لعلم الحديث النبوى بالقاهرة ودمشق وحلب وغيرها(٤) ، والمؤلفات فى هذه العلوم التى ظهرت لعديد من العلماء والباحثين(٥) .

ب- على أن العلوم غير الدينية كانت تحظى أيضا بالرعاية والتشجيع كالطب والفلك والتاريخ ، وقد حفل العصر بأعلام كبار فى هذه العلوم ، سواء تخصصوا فيها أو كانت لهم أيضا مشاركة فى العلوم الدينية ، كالعماد الأصفهانى صاحب « الفتح القدسى » ، وابن واصل صاحب « مفرج الكروب » ، وابن خلكان صاحب « الوفيات »، والقفطى صاحب « إخبار العلماء » ، وابن شداد صاحب « تاريخ حلب، والنوادر السلطنية »(٦) وابن عساكر صاحب « تاريخ دمشق »، والطوسى الفلكى المتكلم المعروف، والمفضل الأبهرى صاحب « درايات الأفلاك »(٧) ، وابن النفيس الطبيب

---

(١) انظر بحث محمد حلمى احمد : الحالة العلمية ، ص ١٤ ومابعدها ، والحياة العقلية ١٤٩ ، وابن الفارض ص ١٥ .

(٢) النجوم الزاهرة ٦ /١٠٧ ، ١٥٦ وفيات الاعيان ٣ / ٢٧٢ ، والحياة العقلية ١٤٩ .

(٣) الحياة العقلية ص ١٩٩ ٢٠١ .

(٤) الحياة العقلية ص ٨٠ ٨٥ ، وابن الفارض ١٤ ، والمدارس للنعيمى ٢ / ٢٠ ، ٢١ ، والنجوم الزاهرة ٦ / ٢٢٨ .

(٥) وذلك مثل : المغنى لابن قدامة ، وتفسير الرازى والسخاوى ، والمنظومة للشاطبى ، والترغيب والترهيب للمنذرى، والإحكام للآمدى ، ومختصر المنتهى لابن الحاجب ، ومؤلفات ابن معطى وابن مالك فى النحو ، والبديع لابن ابى الإصبع ، والمثل السائر لابن الاثير ، والخريدة للأصبهانى ، ولسان العرب لابن منظور .. الخ .. انظر ابن خلكان ٢ / ٤٥٢ ، والنجوم الزاهرة ٦ / ١٨٥ والحياة العقلية ٢١٨ ، ٢٤٢ ، ٢٧١ ، والحياة الادبية ص ٢٠ ومابعدها .

(٦) الحياة العقلية ٢٧ ، ٣٨ ، ومقدمة الروضتين لمحققه الدكتور محمد حلمى احمد ٨ ، ٩ والوفيات ٣ / ٢٧٢ .

(٧) معجم المؤلفين ١٢ / ٣١٥ .

العظيم صاحب « الموجز » و« شرح الكليات » ، وشيخه شرف الدين محمد عبد الله شيخ الطب بالديار المصرية المتوفى سنة ٥٩٢هـ ، وابن البيطار صاحب « المفردات »(١) .

جـ- وقد كانت هناك عوامل ساعدت على ركود الدراسات الفلسفية والعقلية : منها آثار حملة الإمام الغزالى على الفلاسفة(٢) ، ومحاربة الفكر الشيعى(٣) ، وغلبة التصوف ، وبعث الاتجاه السلفى من جانب آخر .

ومالت الدولة إلى مراقبة الحركة الفلسفية ، والتضييق عليها ، فأضيف إلى مهمة المحتسب « النظر فى العقائد الدينية ومحاربة الفلاسفة والرافضة والمعتزلة والقدرية والدهرية . . »(٤) ولكن السماحة وسعة الأفق التى عرفت لأمراء الأيوبيين حالت دون تورط السلطة فى إجراءات مشددة بهذا الصدد ، وربما كان أقصى ماحدث فى هذا المجال هو قتل السهروردى بحلب سنة ٥٨٨هـ « الذى كان يعانى علوم الأوائل والمنطق والسيمياء وأبواب النيرنجيات واستمال بذلك خلقا كثيراً(٥) » وما كاد يحل بالآمدى فى القاهرة حين كتب محضر باستباحة دمه .

ومع ذلك فلم يقض على الدراسات العقلية ، فقد ظهر فى ذلك العهد أمثال ابن رشد وابن ميمون والسهروردى والرازى وغيرهم(٦) .

ومن جانب آخر ، اختلطت الفلسفة بعلم الكلام حتى تكتسب حق البقاء ، كما نجده لدى الرازى والآمدى ، ولكن هذه المحاولة واجهت بعض الصعوبات كما يستفاد من كلام الرازى فى ختام كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)(٧) .

---

(١) طبقات السبكى ٥/١٢٩ والحياة الأدبية ١٨- ٢٠ والحياة العقلية ٩٢، ٢٤٢، ٣٣٩.

(٢) انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ٢١١ ، والحياة العقلية ٣٣٣ والتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٣٦ .

(٣) انظر مثلا الرياض للكرمانى ٢٣ ٣٨ ، دولة الإسماعيلية فى إيران لسعيد جمال الدين ص ٣٣، ٣٤ وفضائح الباطنية ص ٣٥، ٣٦، جمال الدين الافغانى حياته وفلسفته ١٦٣ ، ١٧٠، ١٧١، والأبكار ٢/ ٢٥٠ ب .

(٤) الحياة العقلية ص ٤٨ .

(٥) النجوم الزاهرة ٦/١١٤، ١١٥ .

(٦) انظر الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢، ٣ .

(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ، بتحقيق النشار ص ٩١، ٩٣ .

كما تسربت الفلسفة – أيضا – إلى علم أصول الفقه عن طريق استخدام المنطق الصورى فى مناهجه(١) ، وإلى غيره من العلوم الإسلامية كذلك.

فوجدنا فى هذا العصر من يجمع بين المنطق وأصول الفقه وأصول الدين فى مؤلف واحد(٢) . بل وجدنا من النحاة واللغويين من يدرس المنطق والفلسفة ويعرف بهما(٣) ، ومن يتولى القضاء فى مصر ، مكان العز بن عبد السلام ويعرف فى نفس الوقت بأنه فيلسوف(٤) ، بل لقد حكى عن ابن الصلاح– صاحب الفتوى الشهيرة بتحريم دراسة الفلسفة والمنطق– أنه حاول دراستها أول الأمر على يد الكمال بن يونس شيخ هذه العلوم بمدينة الموصل ولم يوفق فى ذلك(٥) .

ورغم هذا التزاوج والاختلاط ، فقد ظلت النظرة إلى علوم الأوائل والمشتغلين بها نظرة عدائية طوال هذا العصر(٦) .

أما عن الدراسات الكلامية ، فقد زادت العناية بها ، وشجعها ذوو السلطان، فقد قامت دولة الموحدين على أساس مذهب كلامى ، وعمل الأيوبيون على إحياء مذهب أهل السنة ، وكان للاحتكاك بين المسلمين والصليبيين أثره فى ظهور الجدل الدينى بين الفريقين ، وكان المتكلمون فى وضع أفضل من غيرهم للتصدى لهذا العمل(٧) .

وكان علم الكلام قد اختلط بالفلسفة إلى حد كبير ، وتبدو كتب الرازى والآمدى نموذجا واضحا لهذا الكلام الجديد الذى عرف بكلام المتأخرين(٨) ، والذى

---

(١) انظر الغزالى : القسطاس المستقيم ص ٦ ومابعدها ، والمنقذ من الضلال ص ١٥٠، ١٥١ ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام للنشار ص ٧٦ ومابعدها .

(٢) مثل كتاب (القواعد) لمحمد بن محمود بن محمد الاصفهانى – انظر الحياة العقلية ص ١٨٣ .

(٣) النجوم الزاهرة : ٦ / ٣٤٢ حيث يتكلم عن ابن الخباز العالم اللغوى الضرير الذى غلبت عليه العلوم العقلية .

(٤) هو افضل الدين الخونجى . انظر ما سيأتى عنه فى ص ١٣٥ .

(٥) انظر التراث اليونانى ١٥٨ .

(٦) انظر : الحياة العقلية ٣٣٧ إذ ينقل عن الادفوى فى وصف قنا « ولايوجد فيها اجزم ولاابرص إلا نادرا . . . ولامجسم ولامعتزلى ولافيلسوف » وص ٣٣٩ ايضا .

(٧) السابق ١٤٩ ١٥٨

(٨) شرح : العقائد النسفية للتفتازانى ٥٣، ٦٠ ومقدمة ابن خلدون ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

اعتبر السيوطى – فيما بعد – دراسته محرمة ، ورجح أنه هو المقصود بأقوال الأئمة الذين حرموا علم الكلام ، كالشافعى وأحمد وغيرهما(١) .

وقد أنشئت المدارس الخاصة بعلم الكلام ، كالناصرية التى أنشأها صلاح الدين ، ودوّن ذلك فى لوحة تأسيسها التى لا تزال محفوظة بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة ، وقدم لنا العصر من أعلام المتكلمين أمثال الرازى سنة ٦٠٦هـ والآمدى سنة ٦٣١هـ ، وعبد اللطيف البغدادى سنة ٦٢٩هـ والعز بن عبد السلام سنة ٦٦٠هـ ، والطوسى سنة ٦٧٢هـ وغيرهم(٢) .

وإلى جانب هذا التطور فى علم الكلام واختلاطه بالفلسفة ، نجد ظاهرة بارزة أخرى ، وهى ازدهار المذهب الأشعرى ، وغلبته على سائر المذاهب الأخرى، ويرجع ذلك إلى بعض الظروف السياسية ، فإن الدول التى كانت تتقاسم النفوذ فى العالم الإسلامى عندئذ ، كانت على مذهب أهل السنة والجماعة مع نزعة أشعرية واضحة ، كمملكة خوارزم شاه فى الشرق ، والأيوبيين فى مصر ، والشام ، والموحدين فى المغرب، وكان من قبل هؤلاء السلاجقة ، ودورهُم بارزٌ فى نشر المذهب السنى(٣) ، هذا بالإضافة إلى طبيعة المذهب نفسه ، وتوسطه بين مبالغة المعتزلة فى التنزيه ، ونزوع الحشوية والحرفيين إلى التجسيم(٤) ، بينما خفت صوت المذاهب الأخرى ، واختفى بعضها أو كاد .

وفى الوقت نفسه – وربما لنفس الأسباب– أصبح المذهب يضم بين دفتيه تراث المذاهب الإسلامية المختلفة ، وقد رأينا كيف اختلطت أبحاثه بتراث المدرسة المشّائية الإسلامية(٥) ، وأشير هنا إلى احتوائه لأحد المقومين الرئيسين للاعتزال ، وهو مبدأ التنزيه للذات الإلهية ، والمواءمة بينه وبين نزعة الإثبات التى كانت غالبة على المذهب إلى

---

(١) إتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطى على هامش مفتاح العلوم للسكاكى ص ٣ .

(٢) الحياة العقلية ص ٨٥ ، والنجوم الزاهرة ٦ / ٧٩ .

(٣) انظر سعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية فى إيران ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٤) انظر : خطط المقريزى ٤ / ١٨٤ ، ونشاة الفكر للنشار ١ / ٢٣١ ، ٢٣٢ ، والمجندون فى الإسلام ١١٩ ١٣١ ورجال الدعوة والفكر فى الإسلام ٢٥٤ ٢٥٥ .

(٥) انظر « فخر الدين الرازى وآراؤه » ٦١٠ – ٦٢٩ .

حد ما فى عهوده الأولى ، وهذا هو المبدأ المعروف بمبدأ « التوحيد » ، وقد لاحظ ابن تيمية هذا التطور فى المذهب الأشعرى ، ونَوَّهَ بالدور البارز لإمام الحرمين الجوينى فى هذا الصدد ، ونص على متابعة متأخرى الأشاعرة له ، كالرازى والآمدى(١) ، وإيغالهم فى هذا الاتجاه ، وسيتبين – من دراستنا لموضوع التنزيه والتشبيه – أن هذا التطور قد بدأ على يد البغدادى من قبل(٢) ، ولعل شخصية مؤسس المذهب نفسه ، كانت تحوى نزعتى الإثبات والتنزيه معا مما جعل هذا الصراع أو التطور داخل المذهب أمراً حتميا .

أما بالنسبة للمبدأ الاعتزالى الآخر « العدل » فقد ظل الأشاعرة إلى حد ما أوفياء لمفهوم شيخهم فى الكسب ، وموقفهم من وحدة القدرة الفعالة فى الوجود، وإن كنا نلاحظ منذ الباقلانى تعديلات لهذا المفهوم بلغت أَوْجَهَا على يد الجوينى أيضا كما سنوضح فى بحث هذه المسألة إن شاء الله(٣) .

وهناك مظهر هام للتقارب بين هاتين المدرستين الكلاميتين فى أمر المنهج ، سيكون موضع دراسة فى الفصل الاخير من هذا الباب ، وسيتضح أن إنتاج الآمدى، يمثل هذا التقارب المذهبى إلى حد كبير ، فى منهجه وآرائه أيضا ، مما انعكس على موقفه من المعتزلة، فنراه يدفع عنهم تهمة الكفر والمجوسية والمروق من الدين فى « الأبكار »(٤) ، ويذود عنهم تحامل بعض أصحابه فى غاية المرام فى أكثر من موضع(٥)، وإن كانت عبارته فى مقدمته قاسية، إذ يصفهم بالإلحاد(٦) .

ومن آثار هذا التقارب ، أنْ وَرِثَ الأشاعرةُ وَصْفَ « الموحدين » ، نجد هذا بوضوح عند أشاعرة المغرب من أتباع ابن تومرت حتى ليرميهم ابن تيمية – مع شيخهم – بالاعتزال(٧) ، ويدفع الأشاعرة المتأخرون عنهم هذه التهمة ، ويؤكدون أنهم

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ٥ / ٧٢، ١٥٦، ٢٤٠، ٢٥٢ ،٢٨٨ وبغية المرتاد ١٠٧، وشرح العقيدة الأصفهانية ٧ ، ٨ .

(٢) انظر ماسياتى ص ٢٤ .

(٣) انظر ماسياتى ص ٣٧٤ ومابعدها .

(٤) الابكار لوحة ٢ / ٢٤٢ب- ٢٤٧ ا ب ، ٢٥٨ ا،ب .

(٥) انظر القسم الثانى ص ٩٥-٩٧ .

(٦) انظر القسم الثانى ص ٤ .

(٧) انظر شرح العقيدة الاصفهانية ص ٢٠ ، وايضا محاضرة الدكتور هويدى عن ابن تومرت فى حلقة ابحاث هيئة التدريس بكلية دار العلوم ٢--٥ .

أشاعرة(١) ، ونجد هذا الوصف عند ابن عساكر شيخ أشاعرة دمشق قبل الآمدى(٢) ، وعلى لسان الملك الكامل عندما تدخل فى الخلاف بين غلاة الحنابلة والأشاعرة فى دمشق بعد وفاة الآمدى(٣) .

ومن آثاره أيضا ، ذلك الخلافُ الذى احتدم بين الأشاعرة وغلاة المثبتين كالكرّامية فى المشرق ، ومتطرفى السلفية والحنابلة فى بغداد والشام ومصر(٤)، ذلك الخلاف الذى اصطلى الرازى بناره(٥) ، وعانى منه الآمدى فى محنته الأخيرة كما سنرى، وخاض غماره من بعده – فى حزم وإصرار – تلميذُه عز الدين ابن عبد السلام ، وألف من أجله رسالته « فى الرد على الحنابلة »(٦) وعقيدته التى نقلها السبكى فى طبقاته(٧) عن ابن العز نفسه ، والتى يناقشها ويرد عليها ابن تيمية فى كتابه ، « نقض المنطق »(٨) .

ولكن هذا الخلاف الأخير – على حدته – كان يبدو خلافا داخل إطار مذهب أهل السنة والجماعة ، فلم يحل دون شعور التضامن والتقدير المتبادل بين قادة السلفية المستنيرين(٩) وبعض الأشاعرة ، ومنهم الآمدى الذى يقول فى الأبكار : « وأما الفرقة الناجية – وهى الثالثة والسبعون – فهى ماكانت على ماكان النبى ﷺ وسلفُ الصحابة عليه ، على ماسبق من قوله ﷺ حين قيل له : من الفرقة الناجية ؟ فقال : هم الذين على ما أنا عليه وأصحابى . وهذه الفرقة هى الأشاعرة والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة ، وذلك أنهم لم يخلطوا أصولهم بشىء من بدع القدرية والشيعة والخوارج

---

(١) طبقات السبكى ٥/ ٦١ ، ٧٠ .

(٢) تبيين ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٣) طبقات السبكى ٥/ ٩٧ .

(٤) النظر فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٨٩ – ٢٨٧ وابن تيمية السلفى ص ١٤، ١٥ والاعتصام للشاطبى ٢/ ٢٧٣،٢٧٤ .

(٥) النجوم الزهرة ٦/ ١٣٤ ، ١٦٣ ، واعتقادات الرازى ٢٢ ، وبشأن الكرامية والرازى انظر : روضة المناظر فى اخبار الأوائل والأواخر لابن الشحنة على هامش تاريخ ابن الأثير ١٢/ ١١٤ ، ١١٥ .

(٦) الخزانة التيمورية برقم ٣٠٨ .

(٧) طبقات السبكى ٥/ ٨٠-١٠٧ .

(٨) نقض المنطق ١١٨-١٥٥ .

(٩) الفتاوى ٥/ ٢٣٨ ،٢٥٦ ونقض المنطق ١٠-١٦ حيث يصف ابنُ تيمية الأشعرىَّ بانه اقرب المتكلمين إلى السنة، وانه مجاهد يرد على البدع، وايضا ابن تيمية السلفى ٤٢ ، ٤٢ .

والمرجـئة والنجارية والجبرية والمشبهة . .(١) »، بينما ظل الخلاف الرئيسى على أشده ضد هؤلاء الخارجين على مذهب أهل السنة والجماعة ، وخاصة غلاة النُّفَاة كالفلاسفة ، والإسماعيلية(٢) من جانب وغلاة الحشوية ، والمشبهة ، كالكرامية وغيرهم(٣)، من جانب آخر .

٢- ومن السمات البارزة فى الحياة الدينية لهذا العصر ، أمور أربعة ، أولها :

١- التقارب المذهبى : ويبدو أن هذا التقارب بين الفرق ، الذى سبقت الإشارة إليه فى الفقرة السابقة ، كان يمثل ظاهرة عامة فى ذلك العصر، وكان من مظاهره - عندئذ - دخول الاعتزال فى بطن التشيع ، كما يلاحظ أستاذنا الدكتور على النشار(٤) وهى حركة بدأت منذ عصر الجبائى كما يحكى الأشعرى فى المقالات(٥) ، وحتى ليقول الرازى : « لم يبق فى زماننا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان ، أصحاب أبى هاشم ، وأصحاب أبى الحسين البصرى »(٦) . ويتمثل هذا الاختلاط بين التشيع والاعتزال فى الطوسى شارح « الإشارات » وصاحب « التجريد »(٧)، وابن أبى الحديد صاحب(٨) « نهج البلاغة » ، وهما معاصران للآمدى .

أما الفرق الغالية من الشيعة ، فقد أخذت تضمحل أو تتقارب مع أهل السنة والجماعة، فالإسماعيلية فى مصر تدول دولتهم ويُحورون مذهبهم ليقترب من الروح المصرية، بل ينشئون المدارس - فى أخريات عهدهم - لدراسة الحديث والسنة(٩) . وأما الفرقة الغالية منهم من أتباع الحسن بن الصباح ، التى يقول عنها الرازى : « وإن كانت شجرة ملوك مصر « يقصد الفاطميين » قد انقطعت فى زماننا إلا أن فتنة الحسن بن الصباح قائمة بعد(١٠) »، فإنهم يبعثون إلى خليفة بغداد بأنهم قد تبرأوا من باطنيتهم ، وبنوا الجوامع والمساجد ، وأقاموا الجمعات ، وصلوا التراويح . وذلك بقيادة أميرهم « جلال

---

(١) الأبكار ٢/ ٢٥٧ .ب .

(٢) الأبكار ٢/ ٧ ١٢٤٧ .

(٣) انظر ماسيأتى فى الفصل الرابع من هذا الباب .

(٤) نشأة الفكر ١/ ٤٥٦، ٤٥٧ .

(٥) المقالات للأشعرى ١/ ١٢٥ .

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٤٥ .

(٧) الإشارات والتنبيهات ، مقدمة المحقق سليمان دنيا ص١١٩ .

(٨) انظر ترجيح أساليب القرآن ٨٦ ، ١٣٠، ١٣١ .

(٩) الحركة الفكرية فى مصر لعبد اللطيف حمزة ص ١٥٨ .

(١٠) اعتقادات فرق ... ص ٧٨ .

الدين نوسلمان » أى المسلم الجديد ، ثم على يد حفيده ركن الدين الذى قاوم النكسة إلى التحلل والإلحاد التى حدثت بعد وفاة جده جلال الدين ، والذى قاوم المغول حتى سقطت « ألموت » فى يدهم سنة ٦٥٤هـ(١) . وأيا كانت حقيقة هذا التطور ، فهو مظهر من مظاهر التقارب بين الفرق الدينية لذلك العهد .

غير أنه ينبغى الإشارة هنا إلى أن المذهب الإسماعيلى ، رغم تدهوره ، كان يمثل العدو السياسى لدولة الأيوبيين التى عاش الآمدى فى ظلالها ، ويبدو أن بعض المصريين المعتنقين لهذا المذهب حاولوا الانتقاض أحيانا ضد الحكم الأيوبى كما حدث فى أيام العزيز(٢) ، هذا وقد ألف بعضهم فى نصرة هذا المذهب بعد سقوط حكمه فى مصر والشام بوقت ليس بالقصير(٣) ، ومن هنا كانت العداوة مشتعلة ضد هذا المذهب كما يبدو فى اللهجة الشديدة التى يتكلم بها الآمدى عن الإسماعيلية فى « الابكار »(٤) ، وكذا عن سائر الغلاة كالخطابية والجناحية والمنصورية والغرابية والحائطية والسبئية ، بينما يدفع عن باقى الشيعة – وعن سائر المخالفين لأهل السنة – تهمة التكفير ، ويرى أنهم مبتدعة فقط ، ويسميها « الشيعة المطلقة »(٥) .

٢– ومنها أيضا استقرار المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة وهيمنتها على التفكير الفقهى والحياة الدينية ، واختفاء ماعداها من المذاهب ، وغلبة روح التبعية والتقليد لتلك المذاهب الأربعة ، حتى لقد وُجِّهت للعز بن عبد السلام تهمة القول بمذهب خامس(٦) ، واضطر هو إلى الدفاع عن نفسه بأن الأئمة الأربعة ليسوا رسلا لاتجوز مخالفتهم(٧) . وكان للمذهب الشافعى عندئذ الصدارة فى مصر والشام لمزيد العناية به(٨) ؛ إذ كان كل ملوك الدولة الأيوبية منذ صلاح الدين يعتنقونه إلا المعظم عيسى صاحب دمشق ،

---

(١) النجوم الزاهرة حوادث سنة ٦٠٨ –٦/٢٠٣ ، وايضا تاريخ جهانكشاى « رسالة سعيد جمال الدين » ص٨٣– ١٠٢ .

(٢) البداية والنهاية ١٢/ ٣٣١ .

(٣) الاشارات ١/١١٩ والحياة العقلية ١٨٨ الذى يشير إلى كتاب ابن الاعز المتوفى سنة ٦١٠ « تحقيق غيبة المنتظر » .

(٤) الابكار ٢/١٢٤٧ ، ١٢٥٠ ، ب .

(٥) الأبكار ٢/ ٢٥٨ ب .

(٦) طبقات السبكى ٥/ ٩٣ .

(٧) الحياة العقلية ٢٠١ وانظر ايضا لتيمور باشا : نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الاربعة ٧٧ ، ٧٩ ، ٩٤ .

(٨) انظر حلمى : الحياة العلمية فى مصر والشام ص ٨ ، ١٠ .

ولكن انتقال الآمدى من الحنبلية إلى الشافعية يرجع فيما يبدو إلى دوافع فكرية بحتة ، أثناء دراسته فى بغداد قبل انتقاله إلى الشام أيام صلاح الدين ، ونحب أن ننبه إلى أن سيادة المذاهب الأربعة وغلبة التقليد لها فى الفروع لم تحل دون انتفاضات للتحرر منها أحيانا ، كما سبق من العز ، وهو شيخ الشافعية ، وكما نُقل عن أبى شامة – صاحب « الروضتين » فى التاريخ – أنه الف كتاب « المدخل فى الرد إلى الأمر الأول » يدعو فيه إلى عدم التقيد فى الفتيا بآراء الأئمة الأربعة(١) . وربما كان هذا تمهيدا للروح المتحررة التى ظهرت لدى ابن تيمية ومدرسته فيما بعده ، على أن الالتزام فى ميدان الفروع الفقهية صحبه تحرر وسعةُ أفقٍ فى ميدان أصول الفقه ، فرأينا الآمدى يعتمد فى تاليف كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » على كتب الغزالى والجوينى وهما سنيان شافعيان ، وعلى كتابى الجُبَّائى وأبى الحسين البصرى فى أصول الفقه وهما من شيوخ المعتزلة . ثم لم نلبث أن رأينا الجمع بين طريقة المتكلمين وطريقة الأحناف فى الأصول على يد ابن الساعاتى – كما سنبينه فى « الفصل الثالث » من هذا الباب – وهى روح تختلف عما ساد فى مجال الفروع الفقهية من تعصب مذهبى وتقليد .

٣– ومن أهم الظواهر الدينية لذلك العهد ، غلبة روح التصوف وازدهار الحياة والفكر الصوفيين ، ويكفى أن نعدد الأعلام البارزين الذين عاشوا فى ذلك العهد – ومازال أثرهم باقيا إلى اليوم فى الأوساط الصوفية – كعبد الرحيم القنائى والسيد البدوى(٢) والشاذلى فى مصر الذى كان له أثره الواضح فى العز بن عبد السلام وغيره من علماء مصر(٣) ، والرفاعى(٤) والجيلانى(٥) والسهرودى(٦) وغيرهم من قمم التصوف العالية بالعراق ، وكالشيخ عبد الله اليونينى الملقب بأسد الشام(٧) ، وهؤلاء جميعا من شيوخ التصوف السنى العملى الذى يعتمد على الكتاب والسنة ، وقلما نزع

---

(١) الحياة العقلية ٢٠١ ، هذا وقد طبع هذا الكتاب بمصر بعنوان « المدخل فى الرد إلى الامر الأول »

(٢) الحياة العقلية ١١٣ ومابعدها .

(٣) انظر ابو الحسن الشاذلى د. عبد الحليم محمود ص ٥٩ ومابعدها .

(٤) انظر : النجوم الزاهرة ٦ / ٩٢ .

(٥) رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ٢١٨ ومابعدها.

(٦) الحياة العقلية ٢١٠، ٢٠٢ .

(٧) انظر : الذيل على الروضتين لأبى شامة ١٥ ،١٢٦ .

إلى الفلسفة أو غيرها ، وتقترب أفكارهم من المذهب الأشعرى مع ميل إلى السلفية ، كما كان لبعضهم مشاركة فى الجهاد ضد الصليبيين كالشاذلى واليونينى.

وهناك تيار صوفى آخر ، نما وازدهر فى نفس الفترة، وتأثر بنزعات فلسفية متباينة(١) ، من أعلامه السهروردى شيخ المذهب الإشراقى ، الذى قُتل فى حلب بأمر صلاح الدين سنة ٥٨٧هـ (٢) ، وابن الفارض سلطان العاشقين المتأثر بفكرة الاتحاد(٣)، وابن عربى الشيخ الأكبر وصاحب نظرية وحدة الوجود(٤) ، وعبد الحق بن سبعين وهو أحد المتأثرين بهذه النظرية(٥) ، والذى يعتبره الدكتور النشار أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق(٦) ، والشاعر جلال الدين الرومى داعية الحب الإلهى ، وتمجيد الإنسان وتكريمه، والذى يعتبر أحد الباحثين ديوانه « المثنوى » ثورة ضد المناهج الكلامية والفلسفية فى عصره(٧) .

وقد شجع صلاحُ الدين الحركة الصوفية فى عصره ، وبنى لها المؤسسات كالخوانق والربط التى مازالت آثارها باقية إلى اليوم(٨) ، والتى أخذها الأيوبيون عن الأتابكة ، وتابعه فى ذلك الأمراء وكبار رجال الدولة كمظفر الدين كوكبورى الذى كان « بطلا فاتكا يحضر عنده فى المولد أعيان العلماء والصوفية فيخلع عليهم .. ويعمل للصوفية سماعا من الظهر إلى الفجر ، ويرقص بنفسه معهم.. »(٩) ويبدو أن صلاح الدين أراد أن يعمق الشعور الدينى عن هذا الطريق كدافع للجهاد ، وأن يقاوم أسلوب

---

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الإسلامية للدكتور قاسم ص ٩٩- ١٠١ من الطبعة الثانية ونشأة الفكر ١ / ٢٩ .

(٢) انظر :أصول الفلسفة الإشراقية د .ابو ريان ١١ - ١٥ والتصوف المقارن للدكتور غلاب ١١١ ١١٤ .

(٣) مات بمصر سنة ٦٣٢ ، انظر عنه : الحياة العقلية ١١٣ وما بعدها ، وابن الفارض ١٣وما بعدها .

(٤) مات فى سوريا سنة ٦٣٨ وانظر عنه :النجوم الزاهرة ٦ / ٣٣٩ وابن الفارض ١٧ والتصوف المقارن١١٥-١٢٢ .

(٥) مات سنة ٦٦٩ وانظر الفرقان لابن تيمية ص ١٠١ ، ورسائل ابن سبعين - مقدمة المحقق ٩-١٦ .

(٦) نشأة الفكر ١ / ٢٢١

(٧) رجال الدعوة والفكر للسيد ابى الحسن الندوى ص٢٦٥ وما بعدها.

(٨) الحياة العقلية ١١٢ وما بعدها وابن الفارض ١٥ ، ١٦ والحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى د. عبداللطيف حمزة ص ١٢٢ وتراث الإسلام ص ٣٠٠ .

(٩) البداية والنهاية ١٣ / ١٣٧ وانظر أيضا الوفيات لابن خلكان ٣ / ٢٧٢ .

التربية الإسماعيلية الذى كان يمارسه الفاطميون فى مصر فى دار الحكمة وغيرها ، وليتجاوب مع طبيعة المصريين النزاعة إلى التصوف والعبادة(١) ، فأدى هذا كله مع ظروف التهديد والغزو التى كان يعيشها العالم الإسلامى ، إلى هذا الازدهار الذى قل أن نجد له نظيرا فى عصر آخر .

٤– التسامح الدينى : كان العالم العربى الإسلامى فى صراع مع الغرب المسيحى ، وكان ذلك حرياً أن يحدث الفوضى فى العلاقات الدينية السمحة التى اشتهر بها المسلمون والعرب نحو مواطنيهم من أهل الأديان الأخرى ، ولكن حكمة الأمراء الأيوبيين ، وروح الحضارة الإسلامية حَالاً دون ذلك ، وكان اليهود والنصارى ينعمون برعاية الدولة وحمايتها(٢) .

واستطاع الأيوبيون أن يخففوا من حدة الصراع والجدل الدينى بين المسلمين ومواطنيهم . واقتصر الأمر على مؤلفات تُعْنَى ببيان فضائل الإسلام على غيره من الأديان(٣) ، تقابلها مؤلفات أخرى لبعض اليهود والنصارى فى تأييد عقائدهم ، كان من أبرزها ، « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون(٤) ، و« تنقيح الأبحاث » فى الملل الثلاث لابن كمونة .

ولم نعرف للآمدى كتبا متخصصة فى هذا الحوار الدينى ، وإن كان يعرض لذلك أحيانا فى ثنايا كتبه(٥) ، ويؤكد أن الدفاع عن الدين لايقتصر على القتال بل يشمل « الجهاد مع النفس بالعبادات ، والجهاد مع العدو بإقامة البراهين ودفع الشبهات »(٦) .

* * *

---

(١) الحياة العقلية ١١٣ وابن الفارض ١٥ – ٢٧٢ .

(٢) الحركة الفكرية د. حمزة ٣٤٨ وانظر أيضا النجوم الزاهرة ٦ / ١١٣ .

(٣) كالأجوبة الفاخرة فى الرد على الأسئلة الفاجرة للقرافى ، والرد على اليهود والنصارى لعبداللطيف البغدادى ، وإرشاد الحيارى لنجم الدين الطوفى ، وتفضيل النبى عليه الصلاة والسلام على جميع الأنام للعز بن عبدالسلام – انظر الذخيرة للقرافى ط كلية الشريعة بمصر ١ / ١٣ وابن أبى اصبيعة ص ٣٤٨ .

(٤) انظر الخطط للمقريزى ٤ / ٣٦٨ وعيون الأنباء ص ٣٤٥ وما بعدها والحركة الفكرية ص ٣٤٤ وما بعدها وابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٠ .

(٥) انظر الأبكار ١ / ١٥٧ ا – ١٦٢ ا وغاية المرام ل ١٢١ ب .

(٦) الأبكار ٢ / ٢٧٧ ب وانظر نفس المعنى فى المآخذ ل ١٨١ ب .

الفصل الثانى

حياة الآمدى

اسمه :

على بن أبى على بن محمد بن سالم طبقا لما ذكره أكثر من ترجموا له، وخاصة الذين عاصروه أو تتلمذوا عليه(١) ، ولما سجل على كتبه كغاية المرام والأبكار ، وقد كُتِبَ الأول فى حياته ، ونُقل الآخر عن خطه .

ويذكر القفطى(٢) أن اسمه على بن على بن أبى على ، وفى تاريخ ابن الشحنة(٣) : « وهو على بن أحمد بن سالم »، ولكن الراجح ماذكرته أولا .

لقبه :

يُلَقب بسيف الدين ، وقد تُذْكر - اختصارا - « السيف »، كما فعل القفطى وسبط ابن الجوزى(٤) وغيرهما ، ويلقب بالآمدى نسبة إلى موطنه الأصلى، وبالشافعى، أو الحنبلى ثم الشافعى ؛ نسبةً إلى مذهبه الفقهى ، ويوجد فى لسان الميزان « سيف الدولة »(٥) ، وأعتقد أنه مجرد خطأ . ويلقب أيضا بالثعلبى ، وهذا مايذكره أكثر من ترجموا له وبعض معاصريه ، وهو عند بعضهم « التغلبى »(٦) وبالتاء المثناة ثم الغين ، ومن هؤلاء ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء ، ولذا فقد اضطربت المراجع الحديثة فى أمر هذا اللقب بين هاتين اللفظتين ، ولكننى أرجح الأول؛ لاتفاق جمهور المؤرخين القدماء عليه ، ولإجماع أصحاب طبقات فقهاء الشافعية - وعلى رأسهم السبكى -

---

(١) كابن ابى اصيبعة (طبقات الأطباء) ٢/١٧٤ وابن خلكان (الوفيات) ٢/٤٥٥ .

(٢) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٤٠ ولوحة ١٧٠ أ من مخطوطة دار الكتب .

(٣) تاريخ ابن الشحنة ١٢/١٣٢ .

(٤) مرآة الزمان القسم الثانى من الجزء الثامن ٦٩١ .

(٥) انظر : لسان الميزان ٣/١٣٤ .

(٦) انظر : اللباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير باب التاء والغين ، والأعلام للزركلى ٢/٦٢ .

عليه أيضا وموافقة ابن خلكان – وهو أحد معاصريه – لهم(١) .

على أن الأمر فى ذلك قريب ، فبنو ثعلب بطنٌ من تغلب ، وكلاهما عاش فى منطقة الجزيرة شمالى العراق .

كنيتـة :

ويكنى « أبا الحسن » كما تدل كل المصادر التى اطلعت عليها ، إلا أن أبا المظفر(٢) قال : « وكنيته أبو القاسم » ولم أجدها عند غيره .

تاريخ مولده :

يقول أكثر المؤرخين : إنه وُلِدَ بعد سنة ٥٥٠هـ، ومنهم القفطى فى أخبار الحكماء، وابن شهبة فى طبقات الشافعية(٣) ، ويميل بعضهم إلى التحديد فيقول : بعد سنة ٥٥٠ بقليل(٤) ، ويذكر البعض الآخر سنة ٥٥١ ، ومن هؤلاء البهنسى(٥) وابن الملقن(٦) والشيخ عبد الله الشرقاوى(٧) والسيوطى(٨) وابو الفدا(٩) . وعليهم اعتمدت المراجع الحديثة التى حددت تاريخ ميلاده بسنة ٥٥١ كالإعلام للزركلى(١٠) ودائرة المعارف الإسلامية(١١) وتاريخ الأدب العربى لبروكلمان(١٢)، والراجح أن هذا هو تاريخ ميلاده فعلا ؛ نظرا لما ذكرته أكثر المراجع القديمة وخاصةً المعاصرة له كوفيات الأعيان ، وقد يؤيد هذا ماقيل من أن عمره كان عند وفاته ثمانين عامًا(١٣) . وقد توفى فى سنة ٦٣١هـ الموافقة لسنة ١٢٣٣م(١٤) .

---

(١) انظر طبقات السبكى ٢ / ٨٥ ومختصره (مصور بمعهد المخطوطات العربية) ص ٦٩٧ ، وانظر « المصطلح الفلسفى عند العرب » للدكتور عبد الامير الأعسم، ط القاهرة ١٩٨٩م، ص ٩٨، حيث يرجح انه « التغلبى » بل يقطع بذلك، وقد آثرت ان تظل المسالة مفتوحة للبحث عن شواهد جديدة .

(٢) مرآة الزمان ق ٢ جـ ٨ ص٦٩١ .

(٣) طبقات الشافعية لابن شهبة مخطوط بدار الكتب ل ٤٧ ب .

(٤) اخبار الحكماء ص ٢٤٠ .

(٥) الكافى فى معرفة علماء المذهب الشافعى ل ١٠ ب .

(٦) طبقات الشافعية له مخطوط بدار الكتب ل ١٧٥ أ .

(٧) طبقات الشافعية له مخطوط بدار الكتب ل ١١٦ ب .

(٨) حسن المحاضرة ١ / ٢٣٣ .

(٩) تاريخ ابى الفدا ٤ /٤٠٦ .

(١٠) انظره ٥ /١٥٣ .

(١١) المجلد الثانى من الجزء التاسع ص ١١٨ ،

(١٢) الجزء الثانى من الاصل الألمانى ص ٣٩٣ .

(١٣) مرآة الجنان فى حوادث سنة ٦٣١ ٤ /٧٣ .

(١٤) انظر التوفيقات الإلهامية ط اولى بولاق سنة ١٣١١هـ .

موطنه :

ينتسب الآمدى إلى «آمد» ، وهى مدينة كان لها شأن فى الحروب بين الفرس والروم ، ثم بين الروم والعرب ، وفى حروب التتار والصليبيين ، تقع فى أعالى منطقة الجزيرة ، ويحيط بها نهر دجلة كما يقول ياقوت وغيره ، فيما يعرف بدياربكر(١) ، وهى قريبة من حران ونصيبين . وتلك إحدى المناطق التى انتقلت إليها الثقافة الهلينية بعد الإسكندرية(٢) وعاشت فها ديانة الصابئة(٣) ، وإليها يُنْسب العديد من العلماء قبل السيف الآمدى وبعده(٤) ، وكان يسكنها قبائل عربية وسكان أصليون تغْلب عليهم صفات جنسية تنتمى إلى العنصر الأرمنى(٥) .

وكانت آمد عند مولده تحت إمرة أحد رجال الدولة الأرتقية – وهى من فروع السلاجقة – وظلت تحكمها وماحولها حتى قضى عليها الملك الكامل قبيل وفاة الآمدى بقليل سنة ٦٣١(٦) .

وقد قضى فيها أعوامه الأولى ، يَدّرس مبادىء القراءة والكتابة ، ويحفظ القرآن ، ويدرس شيئا من الفقه والعربية والقراءات كغيره من أبناء عصره(٧) . ويبدو أنه بدأ فيها بدراسة المذهب الحنبلى الذى كان يشيع فى هذه المنطقة إلى حد ما(٨) ، وإن كان

---

(١) دائرة معارف البستانى ط بيروت سنة ٥٦ ص ١٤٥ ، ولب اللباب للسيوطى ص ٤ ، وتاريخ علماء المستنصرية ٢٥٣ ، واحسن التقاسيم للمقدسى ١ / / ١٤٠ ، ومعجم البلدان ١ / ٦١ ، والاعلاق النفيسة ١٠٦ ، ١٠٧ ومراصد الاطلاع لصفى الدين البغدادى ص ٦ .

(٢) العرب والفلسفة اليونانية ١٣٣ – ١٤٦ ونشاة الفكر الفلسفى ١ / ٧٢ .

(٣) نشاة الفكر ٢٠٩ . ٢٢٠ ومعجم البلدان ١ / ٦١ .

(٤) نذكر منهم – من السابقين عليه – محمد بن عبدالرحمن البغدادى الآمدى الحنبلى المتوفى سنة ٤٦٧ (هدية العارفين ١ / ٦٩٢) وابا القاسم الحسين بن بشر الآمدى صاحب المختلف والمؤتلف (معجم البلدان ١ / ٦١) ومنهم – فيما بعد الآمدى – على بن احمد الحنبلى (تاريخ علماء المستنصرية ٣٠٧) وعلى بن محمد الآمدى صاحب تفسير سورة يس الذى سياتى ذكره .ويذكر ياقوت فى معجمه بعض من نسب إليها حتى عصره ١ / ٦١ .

(٥) العالم العربى اليوم (مجموعة ابحاث صادرة عن إدارة الجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة ١٩٤٦)، ص٢٦ .

(٦) انظر : تاريخ دول الإسلام لرزق الله الصدفى ٢ / ١٣٤ ، ٢١٨ ، ومعجم البلدان ١ / ٦١ والنجوم الزاهرة ٦ / ٢٣٣ .

(٧) انظر الحياة العلمية فى مصر والشام للدكتور حلمى ٧ ، ٢١ .

(٨) انظر هداية العارفين ١ / ٦٩٢ وتاريخ علماء المستنصرية ٣٠٧ ووفيات الأعيان ٢ / ٤٥٥ ومرشد الانام لاحمد الحسينى ١ / ٧٨٩ .

صاحب « مفتاح السعادة » يقول : إنه « قرأ على مشايخ بلده الفقه على مذهب الشافعى، وقرأ بها القراءات ، وحفظ كتابا فى مذهب ابن حنبل »(١) وأعتقد أن كلامه غير دقيق وإن كان قد سبقه إليه القفطى فى « أخبار الحكماء »(٢) ، ولكن سائر المراجع ، والتطور الطبيعى لشخصية الآمدى العلمية ، وشيوعَ المذهب الحنبلى بموطنه الأصلى ، يشهد لما ذُكرَ أكثر مترجميه .

ولما أراد الآمدى استكمال دراسته نزل إلى بغداد ، وإن كنا لانعرف تاريخ بدء هذه الرحلة العلمية التى امتدت حتى نهاية حياته ، وتقلب فى أثنائها فى أرجاء العالم العربى ، ولم يَعُدْ إلى موطنه الأصلى قط ، رغم أنه فكر – فيما يبدو– أن يقضى فيه أيامه الأخيرة حين تقدمت به السن ، ولكن ظروف حياته المضطربة لم تسمح له بذلك .

الآمدى فى بغداد :

وقد هبط الفتى إلى بغداد – عاصمة الخلافة – وهى تُعانى من الضعف، وتَسلُّط أمراء الأقاليم ، ولكنها تحاول – فى عناد – الحفاظَ على مابقى لها من نفوذ معنوى ومجد علمى(٣) ، وفيها لقى أكثر شيوخه الذين حفظ لنا التاريخ أسماء بعضهم ، وألم بجوانب الثقافة الإسلامية المختلفة ، دينية وغير دينية ، ونضجت شخصيته العلمية، وتحدد اتجاهه الفكرى .

شيوخه ودراساته :

كان مما اهتم الآمدى بدراسته علم القراءات(٤) ، وقد أخذه عن شيوخ القراء فى بلده ، ثم فى بغداد كما تذكر أكثر المصادر ، وإن لم تعين من أخذ عنه، ويغلب على الظن أنه قد بدأ بذلك ، أو اشتغل به فى أول مقامه ببغداد ، ثم اشتغل بدراسة المذهب الحنبلى على نحو أعمق مما تيسر له فى آمد ، فاتصل بأحد شيوخ الحنابلة الكبار فى بغداد ، من المشتغلين بالفقه والحديث والخلاف وأصول الفقه ، وهو أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر المتوفى سنة ٥٨٣هـ والمعروف بابن المنّى(٥)، وكان شيخ المدرسة المأمونية

---

(١) مفتاح السعادة ٢ /٤٩ .

(٢) مخطوط دار الكتب ل ٧٠ .

(٣) انظر البداية والنهاية ١٢ /٢١٣ ، ٢٣١ و ١٣ /١١٢ .

(٤) طبقات الشافعية للسبكى ٤ /٨٥ .

(٥) البداية والنهاية ١٢ /٣٢٩ .

ببغداد ، وقد تتلمذ عليه مجموعة من العلماء من أبرزهم – عدا الآمدى – موفق الدين بن قدامة صاحب « المغنى » وشيخ الحنابلة بدمشق ، والحافظ عبد الغنى المقدسى المحدث(١) ، منهم خليفته على « المأمونية » إسماعيل بن على الأزجى المتوفى سنة ٦١٠ وكان له اشتغال بالفلسفة والمنطق مما أدى إلى اتهامه فى دينه(٢) .

وقد صحب الآمدىُّ ابنَ المنّى فترةً يدرس عليه الفقه الحنبلى ، ويذكر القفطى أنه « أخذ عنه وأجاد عليه الجدل والمناظرة »(٣) ويتابعه فى هذه أيضا صاحب « مفتاح السعادة »(٤) ، ولكنى أشك فى ذلك أيضا ؛ لانفراد القفطى به ، وأعتقد أن فى كتاب القفطى سقطا لم يفطن إليه صاحب « مفتاح السعادة » الذى يأخذ عنه كل شئ تقريبا ، فكلاهما لم يذكر تتلمذه على ابن فضلان ، وهو الذى أجمعت المراجع الأخرى على أنه شيخه فى الخلاف والجدل . ولكن . . ماذا قرأ على ابن المنى ؟ ينفرد ابن شهبة بأنه قرأ عليه « الهداية » على مذهب أحمد(٥) .

وفى الوقت نفسه كان الآمدى يشتغل فى (علم الحديث) على أحد أعلام المحدثين ببغداد ، وهو ابن شاتيل(٦) ، وسمع من غيره من العلماء أيضا(٧) ، وكان مما قرأه على ابن شاتيل ورواه عنه كتاب (غريب الحديث) لأبى عبيد القاسم بن سلام ، كما يقول ابن حجر(٨) .

تحوله عن المذهب الحنبلى :

بعد فترة من إقامة الآمدى ببغداد واتصاله بالبيئة العلمية فيها ، حدثت حادثة هامة فى حياته العلمية ، إذ تحول عن المذهب الحنبلى إلى المذهب الشافعى ، وهى حادثة يُجْمِع كل مؤرخيه على ذِكْرِها دون أن يضيفوا أية تفصيلات عن بواعث هذا التحول أو دلالته ، وإن كنت أعتقد أنه مرتبط بالاتجاه العقلى والروح النقدية التى تميز بها الآمدى ولازمته حتى آخر حياته ، وربما كان لاتصاله بابن فضلان وتأثره به دَخْلٌ فى ذلك ،

---

(١) المغنى لابن قدامة . المقدمة .

(٢) التراث اليونانى ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) أسماء الحكماء وتراجمهم ل ١٧٠ .

(٤) ٢/ ٤٩

(٥) طبقات الشافعية لابن شهبة ل ٤٧ ب .

(٦) انظر طبقات الشافعية للسبكى ٥/ ١٢٩

(٧) طبقات الشافعية لابن الملقن . مخطوط بدار الكتب ل ١٧٥ ب .

(٨) لسان الميزان ٣/ ١٣٤ .

بالإضافة إلى الصراع الذى كان محتدما بين الشافعية والحنابلة ، وظاهرة التحول من مذهب إلى مذهب – على ندرتها – قد وقعت لأعلام كبار ، كأبى جعفر الطحاوى المصرى(١) ، وأبى الحسن الأشعرى(٢) وغيرهما ، وقد جمع الشعرانى طائفة ممن تحولوا عن مذهب إلى آخر من غير نكير من معاصريهم ، عد من بينهم (السيف الآمدى الذى كان حنبليا ، ثم انتقل إلى مذهب الشافعى)(٣) .

ويمكن أن نتصور أن هذا التحول كان حوالى منتصف العقد الثامن من القرن السادس، إذا افترضنا أنه قد هبط إلى بغداد وسِنُّه قرب العشرين ، وأنه قضى بها نحوا من عشر سنين ؛ إذ أننا سنجده فى الشام فى السنوات الأولى من العقد التاسع يتنقل بين حلب ودمشق ، حتى يغادرها إلى مصر فى أوائل العقد الأخير من ذلك القرن .

ابن فضلان :

انتقل الآمدى إلى مذهب الإمام الشافعى ، وصحب الشيخ جمال الدين أبا القاسم يحيى بن الفضل المعروف بابن فضلان ، شيخ الشافعية ببغداد ، والحجة فى فقه الشافعية وفى علم المناظرة ، وأصول الفقه ، والكلام والمنطق ، وكان يجمع إلى هذه العلوم الدينية والعقلية تعبُّدا وتنسكا ولطافة وظرفا ونزوعا إلى الأدب(٤) ، حتى ساد أهل بغداد، وانتفع به الطلبة ، وبنيت له مدرسة خاصة قام عليها حتى وفاته سنة ٥٩٥(٥) ، يقول عنها موفق الدين عبداللطيف البغدادى ، معاصر الآمدى وزميله فى التتلمذ على ابن فضلان والاشتغال بالدراسات العقلية : «وكنت لا أُغْفِل سماع الحديث، والتفقهَ على شيخنا ابن فضلان بدار الذهب ، وهى مدرسة معلقة بناها فخر الدولة بن المطلب»(٦) .

ولابن فضلان هذا ولد هو أبو عبدالله محيى الدين محمد بن يحيى ، وُلِدَ سنة

---

(١) (أبو جعفر الطحاوى وأثره فى الحديث) رسالة ماجستير بدار العلوم للأستاذ عبدالمجيد محمود سنة ١٩٦٤ ص ٥٥ ... ٧٤ .

(٢) تبيين كَذِب المفترى لابن عساكر ص ٣٨٠ .

(٣) انظر أبو جعفر الطحاوى وأثره فى الحديث ص ٦٦ .

(٤) البداية والنهاية ١٣ / ٢١ .

(٥) النجوم الزاهرة ٦ / ١٥٤ .

(٦) عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ١ / ٣٣٠ ، ٣٣١ .

٥٦٨هـ ، وكان أول من تولى تدريس الفقه الشافعي بالمدرسة المستنصرية الكبرى التي افتتحت سنة ٦٣١هـ ومات بعد أشهر من نفس السنة ، ويذكر صاحب (تاريخ علماء المستنصرية)(١) عن محيى الدين هذا أنه درس عليه كثير من علماء مصر والشام ، وممن تفقه عليه السيف الآمدى الحنبلى ثم الشافعي المتكلم ، صاحب التصانيف العقلية » وهذا بعيد ؛ نظرا لصغر سنه ، فلعله لم يكن قد ولد بعد حين نزل الآمدى بغداد ، أو كان – فى الأقل – ما يزال طفلا ، كما أن المراجع التى ذكرت تتلمذ الآمدى على ابن فضلان كنته بأبى القاسم – وهى كنية الأب – لا بأبى عبد الله كنية ابنه ، وتدل وقائع حياة الآمدى على أنه غادر العراق قبل أن يبلغ محيى الدين مرتبة تسمح بالأخذ عنه .

ولعل ابن فضلان هذا هو أكبر الشيوخ فى بغداد أثرا فى تكوين الآمدى واتجاهاته، فهو فقيه أصولى شافعي ، يعرف المنطق ويجيد المناظرة والجدل ، وهى الجوانب التى نمت وازدهرت بعد ذلك فى شخصية الآمدى العلمية ، ويقول أكثر من ترجموا للآمدى : إنه قد تفقه على ابن فضلان ، وبرع عليه فى الخلاف ، وأحكم طريقة أسعد الميهنى ، وطريقة الشريف، وتفنن فى علم النظر(٢) ، بل يقول ابن شهبة فى طبقاته : « وصحب أبا القاسم ابن فضلان .. واشتغل عليه فى الخلاف والحكمة(٣) » ولانجد هذه الكلمة الأخيرة عند غيره ، ولعله – إذا صح هذا الخبر – يكون قد قرأ عليه شيئا من المنطق ، وكان ابن فضلان مقدما فيه(٤)، أو من علم الكلام وكان يتقنه كذلك، ويبدو أنه قرأ عليه شيئا من الأصول أيضا ، إذ تفيد عبارات بعض المؤرخين ان الآمدى حفظ المستصفى للغزالى فى هذه الفترة، ويذكر بعضهم كذلك قصة طريفة؛ هى أنه رأى الإمام الغزالى فى المنام فى تابوت فكشف عن وجهه وقبَّله فلما انتبه أراد أن يحفظ شيئا من كلامه ، فحفظ « المستصفى » فى مدة وجيزة(٥) .

أما الحكمة بمعنى الفلسفة فيبدو أن الآمدى قد استقاها من مصدر آخر فى بيئة بغداد العلمية هو :

---

(١) ناجى معروف : تاريخ علماء المستنصرية ص ١١٨ .

(٢) مثل مرشد الأنام ١/٧٨٩ وطبقات السبكى ٥/١٢٩ وغيرها .

(٣) مخطوط بدار الكتب ل ٤٧ب .

(٤) تاريخ علماء المستنصرية ١١٨ .

(٥) طبقات ابن الملقن ل ٢٧٦ أ ، وطبقات السبكى ٥/١٣٠ .

نصارى بغداد :

ولايذكر مؤرخو الآمدى من كُتَّاب طبقات الشافعية شيئا عن اتصاله بهم ، كأنما هى تهمة يودون تنزيهه عنها ، ويذكر آخرون أنه لم يشتغل بالمعقولات إلا بعد انتقاله إلى الشام(١) ، ويبدو أن محرر دائرة المعارف الإسلامية قد اعتمد على ذلك فيما كتبه عنه(٢) ، وربما كانت المصادر التى ذكرت أنه تعلم الفلسفة ببغداد، وأنه تلقاها عن نصارى الكرخ ويهودها(٣) ، على وجه من الصواب ، فقد انحدرت الفلسفة إلى بغداد منذ تركت مقرها فى الإسكندرية إلى أنطاكية وماحولها ، وكان انتقالها إلى بغداد على يد بعض النصارى(٤) ، حيث استمر تدريس المنطق والفلسفة بطريقة خاصة ينتقدها ابن سينا فى الشفاء ويسميها « مذهب نصارى بغداد » ، وينتقد بعض معاصريه ؛ لأنه يأخذ « بالفلسفة العامية الموجودة فى نصارى بغداد »(٥) .

ويبدو أن هذه المدرسة الفلسفية قد استمرت برغم اشتغال المسلمين بالفلسفة ، حتى إن معاصراً للآمدى ، وزميلا له فى مدرسة ابن المنى ، وهو الأزجى البغدادى الذى سبقت الإشارة إليه ، يروى عنه ابنه : « أنه قد قرأ الفلسفة والمنطق على ابن مرقص الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بهذه العلوم ، وأنه كان يتردد إليه فى بيعة للنصارى »(٦) . ونحن نجد فى هذا الوقت الذى تتفتح فيه هذه العقول الشابة للدراسة الفلسفية ، شخصيةً بغدادية هامة؛ هى (ابن ثابت بن سابور بن بادريا) الذى اتصل بالخليفة الناصر ، وحاول اجتذابه نحو علوم الأوائل ، مما حدا بالسهروردى المتصوف صاحب « عوارف المعارف » إلى أن يهدى كتابه « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » إلى الناصر ناصحا ومحذرا ، فلا يبعد أن يكون الآمدى ، وقد زاده الاشتغال بالخلاف والمناظرة والجدل تطلعا إلى دراسات عقلية أكثر عمقا ، وإلى

---

(١) كاليافعى فى مرآة الجنان ٤ /٧٣ فى حوادث سنة ٦٣١ وابن خلكان فى الوفيات ٢ /٤٥٥ .

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثانى - الجزء ٩ ص ٦١٨ .

(٣) إخبار الحكماء للقفطى ص ٢٤٠ .

(٤) العرب والفلسفة اليونانية ١٠ - ١٢ ، ونشأة الفكر الفلسفى ١ /٧٧ .

(٥) الشفاء : الفن الثانى من الطبيعيات بتحقيق د. محمود قاسم ص ٤٤ ، ٨١ .

(٦) التراث اليونانى ص ١٣٢ وراجع ما مر فى ص ٣٦ .

الإحاطة بالتراث العقلى، قد اتصل بهؤلاء النصارى فى «الكرخ» ببغداد ، ويضيف إليهم القفطىُّ اليهودَ أيضا(١) .

ويقول ابن أبى أصيبعة : إنه اشتغل بدراسة الفلسفة فى بغداد «وتظاهر بذلك ؛ فجفاه الفقهاء وتحاموه ، ووقعوا فى عقيدته»(٢) ويؤخذ من هذا أن اهتمام الآمدى بدراسة الفلسفة بدأ منذ كان بالعراق ، ثم استكمل ثقافته الفلسفية فى الشام خلافا لما يذكره بروكلمان(٣) ، ولعله يعتمد فيه على ابن خلكان ، وربما استطعنا أن نستأنس بمثل هذا النص – الذى لانجده لدى أحد من معاصريه (المتقدمين) إلا عند ابن أبى أصيبعة – فى معرفة سبب انتقاله من العراق إلى الشام بعد هذه الجفوة أو القطيعة التى منى بها فى بغداد ، والتى كانت أول أزمة فى سلسلة الأزمات التى صادفته بسبب دراساته الفلسفية ، ويصرح بهذا بعض المتأخرين كصاحب «مفتاح السعادة» : «فجفاه الفقهاء وتحاموه ووقعوا فى عقيدته ففر من العراق . .»(٤) .

فى الشام – الفترة الأولى :

خرج الآمدى إلى الشام ليستكمل دراسته فى بيئة أخرى بعد أن ضاقت به بغداد، وينفرد القفطى بالقول : إنه خرج من العراق إلى مصر(٥) ، وهو مايختلف معه فيه كثير من المراجع التى نصت على ذهابه إلى الشام أولا ، وبعض الوقائع التى سنذكرها تؤكد ذلك، ولكن المصادر لاتفيدنا فيما يتعلق بتاريخ انتقاله إلى الشام . والحادثة التى نعرفها عن الآمدى بعد انتقاله إلى الشام ؛ وهى حادثة لقائه بالشهاب السهروردى فى حلب(٦)، تدل على أنه غادر العراق قبل عام ٥٨٧ الذى قتل فيه السهروردى بحلب، وقبل أن تتأزم ظروف هذا الأخير فيها ، وكانت دولة صلاح الدين التى تتخذ من مذهب الأشعرى عقيدة والشافعية مذهبا تجتذب الأنظار ، وخاصة بعد موقعة حطين سنة ٥٨٣هـ(٧) ، فلعل هذه الظروف أعانته على تحديد وجهته الجديدة ، فشد رحاله إلى الشام يتنقل بين أرجائه .

---

(١) إخبار الحكماء للقفطى ص ٢٤٠ .

(٢) ابن ابى اصيبعة (اسماء الحكماء) مخطوط بدار الكتب ل ٧٠ .

(٣) بروكلمان : ٢ / ٣٩٣ .

(٤) مفتاح السعادة ٢ / ٤٩ .

(٥) القفطى : اخبار الحكماء ل ١٧٠ .

(٦) النجوم الزاهرة ٦ / ١١٤ ، ١١٥ .

(٧) السابق ٦ / ١٣٧ .

وقد حكى لنا صاحب (النجوم الزاهرة) قصة لقائه مع السهروردى فى حلب على النحو التالى :

« اجتمعت بالسهروردى بحلب فقال لى : لابد أن أملك الأرض ، فقلت : من أين لك هذا؟ فقال : رأيت فى المنام أنى شربت ماء البحر ، فقلت : لعل ذلك يكون اشتهار العلم ، فلم يرجع . فرأيته كثير العلم قليل العقل »(١) . ونتيجة هذا اللقاء تدلنا على مدى الاختلاف فى المشارب والمزاج بين الرجلين .

ومعلوماتنا قليلة عن فترة إقامته الأولى بالشام ، ولكن مراجع عديدة تؤكد أنه واصل دراسته للفلسفة والعلوم العقلية بالشام ، ويحدد بروكلمان دمشق بالذات ، وربما أمكن أن نضيف إلى حلب ودمشق حماة أيضا ؛ نظرا لاتجاه الآمدى إليها مباشرة بعد عودته من القاهرة مستخفيا ، مما قد يدل على سابق صلة له بها تدعوه إلى ذلك ، بالإضافة إلى نزوله بمدرسة (منازل العز) بمجرد وصوله إلى القاهرة ، وهى المدرسة التى بناها صاحب حماة ، وأوقف عليها بعض ممتلكاته .

وظل الآمدى بالشام حتى سنة ٥٩٢هـ حيث غادرها إلى مصر فدخلها -كما يقول القفطى - فى ذى القعدة من سنة٥٩٢هـ(٢) . ولكن ما الذى دعاه إلى ذلك ؟ يبدو أن ذلك قد حدث عندما تولى العزيز بن صلاح الدين أمر دمشق فى عام ٥٩٢هـ (١١٩٥م) وإن كان كلام بروكلمان فى تاريخه - وما فى دائرة المعارف الإسلامية - يدل على حضوره إلى مصر قبل ذلك التاريخ، ولعل مما يرجح ماذهبت إليه تلك الصلة الخاصة بين الآمدى والعزيز حتى إن الآمدى ألف رسالة للعزيز ، أو كتابا موجزا فى العقائد، سماه (الذهب الإبريز تذكرة الملك العزيز)(٣) كما سيأتى فى مؤلفاته ، كما يرجحه من ناحية أخرى ماعرف عن العزيز من استجلابه العلماءَ معه من دمشق إلى مصر، كما فعل مع موفق الدين عبد اللطيف البغدادى - زميل الآمدى فى الدراسة وفى الاهتمام بالدراسات الفلسفية - خاصة وأن التاريخ الذى يذكره القفطى ، يلتقى مع

---

(١) النجوم الزاهرة ٦ / ١٤ ، وقد حكيت مثل هذه الرؤيا عن ابن تومرت وهو بالمشرق ، انظر اعز ما يطلب ص ٢٦، ولعل كلمة « يرجع » محرفة عن « يراجع » اى يجاوب .

(٢) إخبار الحكماء ل ٧٠ .

(٣) عيون الأنباء لابن ابى اصيبعة ٢٤٠ .

تاريخ عودة العزيز من دمشق كما يحدده ابن كثير « فى التاسع من شوال سنة ٥٩٢هـ »(١)
.

وأهم ماتركز عليه المصادر فى هذه الفترة أنه « تفنن فى علم النظر ، وأحكم أصول الفقه وأصول الدين والفلسفة وسائر العقليات ، وأكثر من ذلك »(٢) ، غير أنهم لم يشيروا إلى من اتصل بهم من الشيوخ ، أو من أفاد منهم فى هذه العلوم المختلفة .

فى مصر :

جاء الرجل إلى مصر ، وعاش بها فى ظل الملك العزيز ، الذى كان له مشاركة فى العلوم واهتمام بأهلها(٣) ، ويثنى عليه عبد اللطيف البغدادى ثناء عظيما فى خلقه وسيرته(٤) ، خلافا لما يذكره ابن إياس عنه(٥) ، حتى مات العزيز سنة ٥٩٥هـ ، لكن الآمدى لم يترك مصر بعد موت العزيز بقليل كما فعل البغدادى، بل بقى بها « مدة » – كما تقول المصادر– غير محددة ، ويبدو أنه قد طال به المقام ، وأنه أصدر كثيرا من مؤلفاته ، وشغل عدة مناصب علمية فى مصر حتى كان خروجه منها بالصورة المؤسفة التى سنذكرها فيما بعد .

وعندما جاء الآمدى إلى مصر نزل بمدرسة (منازل العز) التى أقامها صاحب حماة تقى الدين عمر(٦) ، وكانت هذه المدرسة تقوم بالقرب من جامع عمرو بالفسطاط على الشاطئ الشرقى للنيل فى مواجهة المقياس بالروضة، تحت إشراف أحد كبراء علماء الأشاعرة بمصر ، وهو أبو الفتح محمد بن محمود الطوسى ، المتوفى سنة ٥٩٦هـ(٧) . ويبدو أنه أقام فى مساكنها ولم يعمل بها ، فإن أحدا ممن ترجموا له لم يذكر ذلك ، بل عين معيدا(٨) فى أكبر مدرسة بالقاهرة ، وهى المدرسة الناصرية التى أسسها صلاح

---

(١) البداية والنهاية ١٣/ ١٢ .

(٢) طبقات السبكى ٥/ ١٢٩ .

(٣) النجوم الزاهرة ٦/ ٥٨٩ .

(٤) عيون الأنباء ٣٣٩ وما بعدها .

(٥) بدائع الزهور ١/ ٧٣ .

(٦) الدارس للنعيمى ٢/ ٢١٦ ، أسماء الحكماء ل ١٧٠ ، خطط المقريزى ٤/ ١٩٤ ولايزال مسجدها باقياً إلى اليوم.

(٧) النجوم الزاهرة ٦/ ١٥٩ .

(٨) قريب من رتبة المعيد الجامعية الحالية ، أو بينها وبين منصب المدرس ، وفوقها منصب المدرس الذى يعلوه منصب الصدر ، انظر الحياة العقلية ص ١٧٠ .

الدين بجوار قبر الإمام الشافعى رضى الله عنه(١) سنة ٥٧٢هـ لدراسة المذهب الأشعرى.

ويبدو أنه ظل يدرس بها فترة حتى آنس من نفسه الأهلية للتصدر(٢)، فاختار لذلك أحد المساجد الكبرى التى بنيت فى أخريات عهد الفاطمين سنة ٥٤٣هـ وهو جامع الظافر، أو جامع الأفخر كما سمى بعد ذلك، والفاكهانى كما يسمى اليوم(٣)، وتجمع المصادر على أنه برز واشتهر، وتخرج به جماعة من العلماء دون أن يعينوا اسم واحد منهم، ويتساءل احد أساتذتنا عن المادة التى تصدى الآمدى لتدريسها فى الجامع المذكور، ويقول: «لعلها المنطق الذى كان مشهورا بدراسته»(٤)، وما أحسبه قد اقتصر على المنطق، والقفطى مثلا يقول: «وناظر بمصر وحاضر، واظهر تصانيفه فى علوم الأوائل، ونقلت عنه، وقرأ عليه من رغب فى شىء من ذلك، وقرئ عليه تصنيفه فى أصول الدين وأصول الفقه»(٥) ويبدوا أنه تصدر فى علم الكلام مايتصل به من العلوم العقلية بعامة من منطق وفلسفة وجدل وأصول فقه أيضا، يقول ابن شهبة «ثم دخل مصر وتصدر للاشتغال فى العقليات وغير ذلك»(٦).

ويجمع مؤرخوه على ما ناله من شهرة فى مصر، ولم يقصر الرجل نشاطه على التدريس الذى ظل يشتغل به طيلة حياته، بل أضاف إليه التاليف، ويبدو انه أنجز فى مصر أكثر مؤلفاته كما سنذكر فيما بعد، وكان يعقد مجالس للمناظرة كما يشير القفطى «وناظر بمصر وحاضر» وهى عادة جرى عليها فى دمشق بعد ذلك أيضا(٧).

ويبدو أن هذا النجاح العلمى، قد أثار حفيظة بعض الفقهاء فى مصر ممن لم يبلغوا مبلغه فى العلم والنشاط والشهرة، فكادوا له، وأخذوا يجمعون له التهم،

---

(١) الحياة العقلية ١٥٩، والنجوم الزاهرة ٥٧٢ وخطط المقريزى ٢٩٦، ٤٠٠، ٤٠١.

(٢) الحياة العقلية ص ٧٩.

(٣) عن تاريخ هذا المسجد انظر خطط المقريزى ٢٩٣/ وتاريخ المساجد الأثرية ١/٧٤، ٧٥ والخطط التوفيقية ٢/٣٠ والحياة العقلية ص ١٩.

(٤) الحياة العقلية للدكتور احمد بدوى ٧٩.

(٥) اخبار الحكماء لوحة ١٧٠.

(٦) طبقات الشافعية ل ٤٧ ب ويوافقه ابن حجر فى لسان الميزان ٣/١٣٤.

(٧) طبقات الشافعية لابن الملقن لوحة ١٧٥ ب، وطبقات السبكى ٥/١٣٠.

ويلفقونها ضده، حتى تمثل ذلك أخيرا فى صورة (محضر) خطير كان كفيلا بأن يطيح برأسه ، كما يقول مؤرخوه ، اتهموه فيه - كما يقول ابن خلكان : « بفساد العقيدة ، وانحلال الطوية ، والتعطيل ، ومذهب الفلاسفة والحكماء ، وكتبوا محضرا يتضمن ذلك ، ووضعوا فيه خطوطهم بما يُسْتباح به الدم » (١). لكن هذا الكيد لم يبلغ مأربه بفضل أحد هؤلاء الفقهاء الذى لاتعين المصادرُ اسمَه ، ويصفه ابن خلكان بقوله : « رجل منهم فيه عقل ومعرفة » فعندما حملوا إليه ذلك المحضر للتوقيع عليه ، كتب عليه بيتين لأبى الأسود الدؤلى ، كانا هما فصل ختام هذه المؤامرة العجيبة :

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالقومُ أعداءٌ له وخصوم
كضرائر الحسناء قُلْنَ لوجهها حسدا وبغضا : إنه لذميم(٢)

ثم وضع توقيعه بعد ذلك. غير أن الآمدى أحسّ بالمؤامرة ، وأيقن أنها إن لم تبلغ هدفها اليوم ، فلربما بلغته فى يوم آخر ، فاستخفى وخرج هاربا إلى الشام بعد سنوات من العمل المثمر والدراسة الجادة . ويبدو أنه خرج من مصر حوالى سنة ٥١٢هـ أو بعدها بقليل(٣) .

ومن البين أنها تهمة خلقها الحسد ، وسوف نرى إلى أى حد تُكَذِّبها مؤلفات الرجل التى كتبها فى مصر وغير مصر ، ولكن أمثال هؤلاء لايعدمون شبهة يستندون إليها فى إنتاج غزير لرجل متحرر يتمتع بملكة نقدية قوية ، وجرأة غير عادية ، ولعلهم تعلقوا فى هذا الصدد(٤) بكلامه عن إمكان النبوة ، فى مناقشة للخصوم قصد بها ردّ استبعادهم لها ، وأشار فى آخرها إلى أنه لايعبر عن رأى يراه، وإنما يقصد نَفْى استبعادهم فقط . أو تعلقوا بنقده لأدلة الأشاعرة التقليدية على حدوث العالم ، كدليل الجوهر والعرض ، ودليل الإمكان ، وقد أثار الرجل فى وجهها من الشبهات مايشهد له

---

(١) وفيات الاعيان ٢/ ٤٥٥ .

(٢) ذكر ابن خلكان وكثير غيره البيت الأول ، وانفرد ابن الشحنة - فيما أعلم - بالبيت الثانى (تاريخ ابن الشحنة ١٢/ ١٣٢) والبيت الأول فى ديوان أبى الأسود الدؤلى بتحقيق عبدالكريم الدجيلى طبعة أولى، بغداد سنة ١٩٥٤ وإن كان يشير إلى أن نسبته إلى أبى الأسود مختلف فيها .

(٣) انظر دائرة المعارف الإسلامية - ط دار الشعب بالقاهرة - مادة آمدى ، ووفيات الأعيان ٢/ ٤٥٥ .

(٤) انظر االفصل الثالث من الباب الثانى من هذه الدراسة .

باستقلال الرأى والتحرر برغم أشعريته العتيدة ، ولم يكن قد بعد العهد حينذاك بالمحنة القاسية التى تعرض لها ابن رشد فى الغرب، بسبب هجومه على مذهب الأشاعرة ، وهو المذهب السائد لدى المغاربة، فاتهم بنفس التهمة ، وتعرض لعقوبات قاسية ومحنة شديدة(١) . ولعل مما ساعد خصوم الرجل على النيل منه ، عدم استراحة (الكامل) إلى الآمدى(٢)، وكان قائما على أمر (مصر) نيابة عن أبيه (العادل) الذى جمع فى يده أزمة الأمور فى الدولة الأيوبية حينذاك .

لقد غادر الآمدى القاهرة متجها إلى الشام للمرة الثانية ، خائضا غمرات المحنة الثانية التى منى بها بسبب اهتمامه بالدراسات العقلية والفلسفية ، تلك الدراسات التى كان هدفه منها نصرةَ الدين ، والدفاعَ عن العقيدة .

إقامته الثانية فى الشام :

فى حماة :

لاتحدد المصادر تاريخ مغادرته للديار المصرية متوجها إلى الشام ، وإن كانت تكاد تجمع على ذهابه إلى حماة ، ووفادته على الملك المنصور بن تقى الدين عمر أميرها ، الذى عُرف هو وأبوه بحبهما للعلم ، وتشجيعهما لأهله، بل كانا من المشتغلين بالعلم والأدب أيضا(٣) . وقد رجحت أن ذلك حدث حوالى سنة ٦١٢هـ كما سبق .

وقد أكرم المنصور وفادة الآمدى الذى أقام فى جواره سنين ، وكان له منه (الجامكية)(٤) السنية والإنعام الكثير ، وكان من أكابر الخواص عنده ، ولم يزل فى خدمته إلى أن توفى الملك المنصور ، وذلك فى سنة ٦١٧هـ فتوجه إلى دمشق(٥) .

وهكذا عوضه الله خيرا ، فكانت مدة إقامته فى حماة- وأرجح أنها نحو خمس سنوات- فترة استقرار كامل فى ظلال هذا الأمير العالم الذى ألف كتابا فى التاريخ يبلغ

---

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية د/ قاسم ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) انظر النجوم الزاهرة ٦ / ٢٨٢ .

(٣) انظر البداية والنهاية ١٢ / ٣٤١ ، ١٣ / ٩٣ والحياة العقلية ص ٩ .

(٤) كلمة فارسية تعنى الخلع والهبات .

(٥) عيون الأنباء ٢ / ١٧٤ طبعة أولى سنة ١٢٩٩هـ .

عشر مجلدات ، يسمى (المضمار فى التاريخ)(١). وقد كان الآمدى يبادله المودة والتقدير ، كما تدل على ذلك مقدمة كتابيه (المبين) (وكشف التمويهات) اللذين أهداهما إليه . ويشير ابن خلكان وغيره إلى أن الآمدى اشتغل بالتأليف فى حماة(٢) ، فوق قيامه بالتدريس فى أكبر مدرسة من مدارسها ، وهى المدرسة المنصورية السلطانية(٣).

ويبدو أنه لم يستطع مع هذه العلاقة الخاصة ، وبسبب رقة مشاعره ، أن يبقى فى حماة بعد وفاة أميرها المنصور ، فغادرها إلى دمشق التى كان أحد أبناء العادل ، قد استقل بها ، وهو الملك المعظم عيسى ، الذى جمع الله له – كما يقول ابن كثير – « بين الشجاعة والبراعة ، والعلم ومحبة أهله »(٤) ، حتى إن بعض الباحثين سماه (مأمون بنى أيوب) ، ويقال : إن المعظم طلب إليه القدوم إلى دمشق .

فى دمشق :

وكان المعظم سلفى العقيدة ، حنفى المذهب ، على غير عادة الأيوبيين الذين يغلب عليهم المذهب الشافعى فى الفقه ، والعقيدة الأشعرية(٥) ، ولكنه كان من العقل والمعرفة وسعة الأفق ، بحيث يعرف للآمدى قدره ، وإن لم يمل إليه قلبه ؛ لما اشتهر عنه من اشتغاله بعلوم الأوائل(٦) ، ولذا أحسن استقباله ، وأنعم عليه إنعاما كثيرا ، وأكرمه غاية الإكرام ، وولاه التدريس(٧) .

ويشير أحد الرجال المقربين إلى المعظم ، وهو أبو المظفر ، إلى نوع العلاقة بين الرجلين : « ومع كراهة المعظم له ، فإنه فوض له أمر المدرسة العزيزية ، وكان إذا دخل على المعظم ، والمجلس غاصٌّ ، لايتحرك له ، فكنت أخجل من الآمدى ، حتى قلت للمعظم يوماً : عوضَ ماتقوم لى ، قُمْ للآمدى ، فقال : مايقبله قلبى(٨) » .

---

(١) عثر الدكتور حسن حبشى على الجزء الاول من هذا الكتاب وطبعه فى مصر اخيرا .

(٢) الوفيات ٢ / ٤٥٥ وطبقات ابن شهبة لوحة ٤٧ ب .

(٣) الحياة العقلية ص ٧٣ . (٤) البداية والنهاية ١٣ / ١٢١ .

(٥) الحياة العقلية ص ٨ . (٦) مرآة الزمان القسم الثانى من المجلد الثامن من ص ٦٩١ .

(٧) عيون الانباء ٢ / ١٤٧ من طبعة سنة ١٢٩٩هـ . (٨) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ .

وهذا يدلنا على أن المنزلة التى احتلها الآمدى فى دمشق ، كانت لكفاءته ومواهبه العلمية لاغير، كما يدلنا على تقدير سبط ابن الجوزى – وهو أحد العلماء المبرزين فى هذا العصر – للآمدى ، وقد دافع عنه فى تاريخه ، وأعطانا عنه تفاصيل لانجدها عند غيره ، كما يدل أيضا على أن المعظم لم يكن يخص الآمدى بتكريم غير عادى ، ولكن هذا لايعنى أنه كان يغمط قدره ، أو يتجاهل فضله ، ونلمس هذا فى الحفل الكبير الذى أقيم بمناسبة افتتاح المدرسة العادلية بدمشق ، وحضره كبار العلماء والقضاة ، فقد جلس الآمدى فيه إلى جوار السلطان لايفصله عنه إلا مدرس المدرسة نفسها قاضى القضاة : جمال الدين المصرى(١).

وهكذا يتضح أن الآمدى قام بأمر المدرسة العزيزية(٢) – التى تضم رفات صلاح الدين – قرابة عشر سنين ، وقد ألف فيها كتابه الكبير فى أصول الفقه (الإحكام فى أصول الأحكام) وأهداه إلى الملك المعظم ، مما يدل على التقدير المتبادل بين الرجلين رغم اختلاف المشارب ، وتباين الاتجاهات .

وفى هذه الفترة ، كان الرجل قد بلغ أوج كفايته علما وفضلا ، وكان قد قارب السبعين من عمره ، يقول ابن أبى أصيبعة : « وكان إذا نزل وجلس فى المدرسة ، والقى الدرس ، والفقهاء عنده ، يتعجب الناس من حسن كلامه فى المناظرة والبحث »(٣) كما يقول عنه أكبر تلاميذه – العز بن عبد السلام –: « ماسمعت أحداً يلقى الدرس أحسن منه ، كأنه يخطب »(٤) .

وكان فى الوقت نفسه يشتغل بالتأليف ، وإلى جانب اشتغاله بالتأليف والتدريس، كان يعقد مجالس للمناظرة فى مسائل الفقه والأصول بجامع بنى أمية بدمشق ، وكان

---

(١) انظر عن هذا الحفل ، وعن العادلية وتاريخها ، البداية والنهاية ٣/٦٨ ، والحياة العقلية ص ٦٤ والذيل على الروضتين لأبى شامة بتحقيق الكوثرى .

(٢) عن العزيزية وتاريخها انظر عيون الأنباء ط بيروت /١٩٥٧ ص ٣٤١ ، ٣٤٢ ، والنجوم الزاهرة ٦/١٢٥، والبداية والنهاية ١٣/١٢ ، والحياة العقلية ص ١٦٢ ، وهو يشير إلى من تولاها من كبار العلماء قبل الآمدى وبعده. وعن حالتها الآن انظر مجلة المشرق السنة ٤٢ آزار ١٩٤٨ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ مقالا بعنوان (الأبنية الأيوبية) .

(٣) عيون الأنباء ٢/١٧٤ من طبعة سنة ١٢٩٩هـ .

(٤) طبقات السبكى ٥/١٣٠ .

يقوم بذلك مرتين فى الأسبوع « كل ثلاثاء وجمعة ، يحضرها أكابر العلماء للاستفادة »(١) .

كما كان يقوم بتدريس العلوم الفلسفية فى درس خاص لمن تشتد فيها رغبته من الطلاب ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة (صاحب طبقات الأطباء) الذى قرأ عليه كتاب « رموز الكنوز » فى الحكمة(٢) ، لما كان بين أبيه والآمدى من مودة أكيدة .

وبعد كفاح طويل فى خدمة العلم ، وحين أخذ الرجل الكبير يقترب من الثمانين، جاءته المحنة الأخيرة فى حياته ، وهى أقسى الأزمات التى تعرض لها بسبب ميوله الفكرية، واشتغاله بالدراسات العقلية تعلما وتعليما ، وفى أثنائها أدركته منيته .

ولهذه الأزمة الأخيرة أسباب متعددة ، وطابع سياسى ودينى ، يحتاج إلى بيان :

حين توفى المعظم – رجل البيت العادلى القوى – فى دمشق سنة ٦٢٤ ازدادت أحوال الدولةالأيوبية اضطرابا ، وأخذ الخطر المغولى يتزايد ويقترب ، كما أن بقايا الإمارات الصليبية ، انتهزت فرصة ضعف الدولة الأيوبية ، فواصلتْ ضغطها عليها ، حتى أخلى لهم الكاملُ بيت المقدس فى سنة ٦٢٦هـ(٣) ، وقد زاد الحال سوءاً اختلافُ الأمراء الأيوبيين على أنفسهم ، إذ حاصر الكامل وأخوه الأشرف دمشق ، التى حكمها – بعد المعظم – ابنُه الناصر داود، حصارا شديداً ، حتى خرج الناصر منها إلى الكرك – الى سلبت منه فيما بعد أيضا – وظل مطاردا حتى مات .

وقد أعطى الكامل (دمشق) لأخيه الأشرف ، واتجه هو إلى النواحى الشمالية والشرقية يخضعها لحكمه حتى غزا (آمد) وكانت تحت إمرة (المسعود ابن الصالح محمود) آخر أمراء بنى (أرتق) فأسقطه ، وأنهى ملك هذه الأسرة، وجعل على هذه النواحى ابنه نجم الدين أيوب (الملك الصالح فيما بعد)(٤) ومعه الأمير (صواب) أحد قواده . غير أن الكامل عاد من هذه الغزوة ومعه تهمة موجهة إلى

---

(١) طبقات الشافعية لابن الملقن مخطوط بدار الكتب لوحة ١٧٥ ب .

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ٢ / ١٧٤ / من طبعة سنة١٢٩٩هـ .

(٣) الذيل على الروضتين ص ١٥٤ ، ١٥٦ من الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م .

(٤) النجوم الزاهرة ٦ /٢٣٣، ٢٣٤ ، وتاريخ دول الإسلام ٢ /٢١٨ وسبط ابن الجوزى ٨ب / ٦٩٤ .

شيخنا، وهى أنه كان قد راسل أمير (آمد) المعزول «مسعود بن محمود» الذى طلبه ليكون قاضيا لآمد ؛ لكى يدعم به ملكه فى خصومته ضد الأشرف والكامل ، ولم يُبلّغ الآمدى سلطات دمشق بأمر اتصاله بعدوهم ، وكان هذا هو السبب المباشر -- كما يذكر القفطى (١) وغيره - فى أن رُفعت يده عن المدرسة العزيزية، وتعطل ، وأقام بمنزله شهورا قليلة حتى مات(٢). ومعنى هذا أنه لم يعزل حتى سنة ٦٣١هـ التى مات فيها ، والتى تتفق فعلا مع تاريخ عودة الكامل من غزوته المذكورة .

ولكن الظروف كانت قد أخذت تتأزم فى (دمشق) منذ سنوات حين تولى أمرها «الأشرف موسى» وكان أميل إلى الحنابلة كما يقول السبكى ، وكانت بينه وبين العز بن عبد السلام فيما بعد مواقف ، اضطر الكامل للتدخل فيها حتى يتحقق التوازن بين الأشاعرة والحنابلة(٣) ، ويبدو أن الأشرف كان على علم بما كان بين الناصر داود والآمدى من صلات بحكم اتفاقهما فى الميول الفكرية ، كما يدل كلام ابن كثير : «وكان الناس فى دمشق قد اشتغلوا بعلوم الأوائل فى أيام الملك الناصر داود، وكان يعانى ذلك ، وقديما نسبه بعضهم إلى نوع من الانحلال - فالله أعلم-»(٤) ، فكان مما يتفق مع ميول الملك الأشرف ومع مصالحه أيضا ، أن يلصق «بالناصر» تهمة الانحلال - خصوصا وأن الناصر قد استغل ضده ، وضدّ أخيه «الكامل» تسليمهما بيت المقدس إلى الفرنجة(٥)-، وأن يتعقب رجال عهده ، ويثيرها معركة للدفاع عن الدين ، يمكن أن تستجلب رضا الجماهير الساخطة على ما انتهت إليه الأمور «فنادى الملك الأشرف بالبلدان ألا يشتغل الناس بغير التفسير والحديث والفقه ، وكان سيف الدين الآمدى مدرسا بالمدرسة العزيزية فعزله عنها ، وبقى ملازما منزله حتى مات فى سنة ٦٣١هـ(٦).» كما يقول ابن كثير فى «البداية والنهاية» .

ولكن يبدو أن الأشرف لم يبادر إلى عزل الآمدى عقب توليه أمر دمشق ، كما قد يفهم من كلام ابن كثير فى النص السابق ، وكلام أبى المظفر الذى يقول أيضا فى مرآة

---

(١) فى أسماء الحكماء لوحة ١٧٠ ا ، ص ٢٤٠ من طبعة الخانجى .

(٢) البداية والنهاية ١٣ / ٩٣ .

(٣) الطبقات للسبكى ٥/٩٧ .

(٤) البداية والنهاية ١٣ /٢٤ .

(٥) الذيل على الروضتين ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٦) البداية والنهاية ١٣/٢٤ .

الزمان : « وملّك الأشرف فأخرجه من العزيزية ، ونادى من درّس غير التفسير والفقه ، وتعرض لكلام الفلاسفة نفيته(١) »، وذلك لماسبق ذكره عن الكامل وغزوته إلى آمد ، ولما يذكره « القفطى » وغيره من أنه أقام فى منزله شهورا قليلة بعد عزله حتى مات(٢) . هذا، وقد ذكرت دائرة المعارف الإسلامية أنه عزل سنة ٦٢٩هـ .

وترتبط محنة الآمدى أيضا بصراع مذهبى ، كان قائما فى دمشق وغيرها بين الحنابلة وبعض المحدثين ، وبين الأشاعرة ، وكان من أبرز رجال الفريق الأول فقيه مشهور عُرِفَ بفتواه حول تحريم دراسة المنطق والفلسفة هو « ابن الصلاح الشهرزورى » الذى كان يناصب الآمدىَّ العداء ، وقد ضمّن فتواه المذكورة قوله « ومن أوجب الواجب ، عزلُ من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والإقراء لها ، ثم سَجْنُه وإلزامُه منزله ، وإن زعم أنه غير معتقدٍ لعقائدهم ، فإن حاله تكذبه ، والطريقُ فى قطع الشرِّ قَلْعُه من أصوله(٣) » فاتخذ الأشرف من هذه الحملة التى قادها ابن الصلاح ظرفا مساعدا على اضطهاد الآمدى وعزله وإلزامه منزله ، قال النعيمى عن ابن الصلاح : « وكان لايُمَكِّن أحداً فى دمشق من قراءة المنطق والفلسفة ، والملوكُ تطيعه فى ذلك »(٤) ، ولكنها طاعة لحاجة فى نفس يعقوب .

ولعل مما يدل على ارتباط عزل الآمدى بحملة ابن الصلاح هذه - كما يدل فى الوقت نفسه على صدى عزل الآمدى فى الدوائر المعادية له - مايذكره ابن تيمية فى « نقض المنطق » مشيراً إلى فتوى ابن الصلاح، ومصرحاً بدوره فى محنة الآمدى، ومعقباً على ذلك بتقديره المنصف للآمدى :

« ولهذا مازال علماء المسلمين ، وأئمة الدين، يذمونه ويذمون أهله (يقصد المنطق) . . . حتى رأيت للمتأخرين فتيا . . فيها كلام عظيم فى تحريمه وعقوبة أهله . . .

---

(١) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ ، ويتفق ابن أبى شهبة ل ٤٧ب، وابن حجر فى لسان الميزان ٣ / ١٣٤، ١٣٥

(٢) انظر :أسماء الحكماء لوحة ١٧٠ ، والبداية والنهاية ١٣ / ٩٣ .

(٣) انظر : فتاوى ابن الصلاح ط المنيرية ص ٣٥ والتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٦٢ وابن سينا بين الدين والفلسفة ٢١١ ، والدارس للنعيمى ٢ / ٢١ ، والبداية والنهاية حوادث ٦٢٩هـ وقصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور الطويل ص ١٢٣ - ١٢٥ من الطبعة الثانية .

(٤) الدارس للنعيمى ٢ / ٢٠، ٢١ وانظر أيضا عن الفتوى المذكورة وآثارها : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٨٣ - ١٨٨ .

حتى إن من الحكايات المشهورة التى بلغتنا ان الشيخ أبا عمرو ابن الصلاح ، أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبى الحسن الآمدى ، وقال : أخذها منه أفضل من أخذ (عكا) مع ان الآمدى لم يكن فى وقته أكثر تبحراً فى العلوم الكلامية والفلسفية منه . وكان من احسنهم إسلاما وأمثلهم اعتقادا(١) » . ويقال إن ابن عربى علق على عزل الآمدى بمثل عبارة ابن الصلاح – كما ذكر ذلك لى أستاذنا الدكتور محمود قاسم – وكان تأثير ابن عربى ونفوذه ، وهو بالطبع من خصوم الآمدى، آخذا فى التزايد لدى أمراء دمشق فى ذلك الحين(٢) .

ويجدر بى أن أذكر هنا أنى لاأستبعد حادث المراسلة ، فلعل الرجل – وقد أحس باكفهرار الجو من حوله فى دمشق فى أخريات عهد الناصر– رغب فى أن يقضى أيام حياته الأخيرة فى موطنه ومسقط رأسه ، طلبا للاستقرار والهدوء فى آخر العمر ، ووفاء لمشاعر عميقة الجذور فى نفس كل إنسان .

أما فتوى ابن الصلاح ، فلست أعتقد أنه كان يستجيب فيها لأهواء الحكام، بل لاتجاهه المتشدد من ناحية ، ولتيارٍ عميق فى العالم الإسلامى ضد علوم الأوائل من ناحية أخرى ، ومع ذلك فقد كان ابن الصلاح ضيق الأفق ، حين استعدى السلطات على عالم مسلم معتز بدينه وعقيدته ، لاذنب له إلا أنه يدرس التراث العقلى الإنسانى ، مع إعلانه أنه غير معتقد لشىء منه ، كما يعترف بذلك ابن الصلاح(٣) . وقد رأينا شهادة ابن تيمية شيخ المدرسة السلفية للآمدى وإنصافه له . وبرغم ذلك كله ، فقد كان ابن الصلاح ، حين طلب عزل الآمدى وإلزامه بيته، أقل سوءاً من فقهاء القاهرة الذين حاولوا– بدافع الحسد – أن يطيحوا برأس الرجل ويهدروا دمه . وهكذا نستطيع أن نرجع محنة الآمدى لهذه الأسباب مجتمعة ، المذهبىّ منها والسياسى، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

---

(١) نقض المنطق ص ١٥٦ .

(٢) انظر الكتاب التذكارى لمحيى الدين عربى فى ذكراه المئوية الثامنة ، ط القاهرة الكاتب العربى، سنة ١٩٦٩ ص ٣٤٥ .

(٣) انظر فتاوى ابن الصلاح ٣٥، وقارن غاية المرام ص ... ط القاهرة ١٩٧١م . ص٢٠٣، ٢٠٩، ٢٤٦، ٣٢٤.

موته :

في هذا الجو القاسي ، أمضى الآمدى أيامه الأخيرة في دمشق ، حتى أسلم الروح، وثوى في سفح (قاسيون) بعد أن بلغ الثمانين ، قضاها في جهاد علمي موصول، لم يفتر يوما رغم قسوة الظروف ، وتوالي الأزمات ؛ يقول أبو المظفر : « وأقام الآمدى خاملا في بيته ، قد طفيء نور سعادته، إلى أن توفى في صفر ودفن بقاسيون في تربته »(١). ومقصده بالخمول والبطالة وانطفاء نور السعادة، هو تقاعده واعتزاله للمناصب العلمية نهائيا ، ولكن آراءه وكتبه كانت تملأ الآفاق ، وقد أصبح متكلم الإسلام الأول الذى « لو ورد على الإسلام متزندق مشكِّك ما تعين لمناظرته غيره، لاجتماع أهلية ذلك فيه » ، كما يقول العز بن عبد السلام(٢).

ورأى الناس فيه بعد موته - مدافعا عن عقيدة الإسلام ، هناك في عالم الأرواح أيضا ، فزعموا أنه رؤى في المنام فقيل له : « ما فعل الله بك ؟ قال : أجلسني على كرسي، وقال : استدلّ على وحدانيتي بحضرة ملائكتي . فقلت : لما كان المخترَع لابد له من صانع ، وكانت نسبة الثاني والثالث إلى الواحد نسبة الرابع والخامس وما وراء ذلك، ولم يقل به أحد ولا ادعاه مخلوق ، بطل الجميع وثبت الواحد جل جلاله وعز سلطانه، فقال لي : ادخل الجنة(٣) » .

ولقد فرح خصومه من الصوفية والظاهرية بما ناله من عزل وعزلة ، ولكنَّ عارفي فضله ، كانوا يتحدثون في أسى عن اختفاء نجمه ، وانطفاء نور سعادته ، بينما يتحدث آخرون منهم عن خلود أفكاره التي تتحدى كل عزلة « مات ، وتصانيفُه في الآفاق مرغوبٌ فيها (٤) »، أما الرجل نفسه فيبدو أن المحنة لم تنل منه فلم يتوقف عن دراساته العلمية حتى في أيامه العصيبة هذه ، يقول أحد خصومه - وهو الذهبي - : « ثم عزل لأمرٍ اتُّهِمَ فيه ، ولزم بيته يشتغل (٥) » .

وكانت وفاته - يرحمه الله - في شهر صفر ٦٣١هـ (نوفمبر = تشرين سنة

---

(١) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ . (٢) طبقات السبكي ٥ / ١٣٠ .

(٣) طبقات ابن الملقن ل ١٧٦ا . (٤) القفطي : اسماء الحكماء مخطوط بدار الكتب لوحة ١٧٠ ا .

(٥) العبر في خبر من غبر : الحافظ الذهبي ، تحقيق صلاح المنجد ص ٥ / ١٢٤ و١٢٥ من ط الكويت .

١٢٣٣م) وهذا ما يكاد يُجْمع عليه مؤرخوه ، إلا أننا نجد فى « ميزان الاعتدال » للذهبى(١) أنه مات فى سنة ٦٣٢هـ وينقله ابن حجر فى « لسان الميزان »(٢) ايضاً ، ولكن هذا لايقوى على معارضة اتفاق مترجميه ، وخاصة المعاصرين منهم له ، على سنة وفاته .

وهناك خلاف آخر حول تحديد يوم وفاته ، فهو رابع صفر عند أبى شامة(٣) وابن أبى أصيبعة(٤) وهما من تلاميذه ، ولكن الذهبى فى « العبر » يقول(٥) : « إنه مات فى ثالث صفر » ويوافقه البهنسى (٦) فى طبقاته ، والسيوطى فى حسن المحاضرة(٧) ، ولعل هؤلاء قد أخذوا عن ابن خلكان فى الوفيات(٨) .

تلاميذه :

يشير أكثر من ترجموا للآمدى إلى إنه قد تتلمذ له ، وتخرّج على يديه ، جماعةٌ من العلماء فى مصر والشام ، غير انا سنذكر هنا من أمكن تعيينهم من تلاميذه :

(١) فعلى رأس تلاميذه ، عز الدين بن عبد السلام — سلطان العلماء — وصاحب المواقف المشهورة فى دولتى الأيوبيين والمماليك ، والمتوفى فى سنة ٦٦٠هـ(٩) .

وقد درس على الآمدى علم الأصول ، كما يقول السبكى(١٠) فى الطبقات ، والسيوطىُّ كذلك(١١) . ومما يرشح لذلك قولُ العز فى وصف درس الآمدى « وإن غير لفظا من (الوسيط) كان لفظه أمَسَّ بالمعنى من لفظ صاحبه(١٢) » .

ويبدو أنه قد أخذ عنه شيئا من علم الخلاف والجدل والمناظرة أيضاً ، يدل على ذلك كلمة العز عن شيخه : « ما علمنا قواعد البحث إلا من سيف الدين الآمدى » . ويعد العز أكبر تلاميذ الآمدى ، وحامل لواء الأشعرية بعده ، وقد أشرت من قبل إلى

---

(١) ميزان الاعتدال ٨/٤٣٩ .

(٢) لسان الميزان ٣/١٣٤ .

(٣) الذيل على الروضتين ص ١٦١ .

(٤) عيون الأنباء ٢/١٧٤ .

(٥) العبر فى خبر من غبر ٥/١٢٥ .

(٦) طبقات الشافعية ل ١٠ب .

(٧) حسن المحاضرة ١/٢٣٣ .

(٨) الوفيات ٢/٤٥٥ .

(٩) انظر ترجمته فى طبقات السبكى ٥/١٠٧ . .

(١٠) نفس المرجع السابق ٥/٨٠ .

(١١) حسن المحاضرة ١/١٢٧ .

(١٢) طبقات السبكى ٥/١٣٠ وطبقات ابن الملقن لوحة ١٧٥ ب ، ١١٧٦ .

ماكان بينه وبين الأشرف – سلطان دمشق – بشأن خلافه مع الحنابلة ، وكان ذا نزعة صوفية ، وله بلاؤء فى مواجهة التتار والفرنجة حين غزوا دمياط(١) . وله كتب عديدة نافعة جليلة القدر؛ منها رسالته « فى الرد على الحنابلة فى مسائل كلامية » والموجودة فى الخزانة التيمورية بدار الكتب فى القاهرة تحت رقم ٦٦٠هـ ، وقد نقل السبكى فى طبقاته فتواه ، فى مسألة الحرف والصوت وماجرى معه بشأنها(٢) ، ويناقش ابن تيمية آراء العز فى هذه المسألة فى كتابه « نقض المنطق »(٣) .

(٢) ومن تلاميذ الآمدى ابن الحاجب – عثمان بن عمر بن أبى بكر المتوفى سنة ٦٤٦هـ(٤) – الذى اختصر كتاب الآمدى « منتهى السُّول الأمل » فى مختصر مشهور ، كان له شأن كبير فيما بعد ، وقد كان ابن الحاجب رفيق ابن عبد السلام فى جهاده ومواقفه مع الحنابلة .

(٣) ومن تلاميذه أيضا ابن أبى أصيبعة الذى توفى سنة ٦٤٦هـ وقد ذكر فى كتابه « عيون الأنباء » فى طبقات الأطباء »(٥) أنه قرأ على الآمدى كتابه « رموز الكنوز » بعد أن التقى به فى صحبة أبيه الذى كانت تربطه بالآمدى مودة أكيدة، كما روى عنه بعض الأخبار فى كتابه « عيون الأنباء » بلفظ « حدثنى سيف الدين الآمدى »(٦) .

(٤) ويمكن أن يعد منهم العماد بن السلماس ، فقد ذكر ابن أبى أصيبعة(٧) أن الصاحب فخر القضاة بن يصاقة تشفع عند الآمدى للعماد بن السلماس ، كى يسمح له أن يقرأ عليه كتبه ، فى أبيات رقيقة آخرها :

ولاتكله إلى كتب تنبئُه   « فالسيف » أصدق إنباء من الكتب

وعلق ابن أبى أصيبعة : « وجاء هذا البيت أحسن مايكون من تضمين قول أبى تمام » فهذا رجل يتتلمذ على كتبه ، ولكنه يسعى فى التلقى المباشر عنه .

---

(١) نفس المرجعين السابقين .   (٢) انظر الطبقات للسبكى ٩٣ وما بعدها .

(٣) انظر نقض المنطق ص ١١٨ وما بعدها .

(٤) انظر الدارس للنعيمى ٢ / ٤ ، ٢٤٧ من ط الترقى بدمشق .

(٥) عيون الأنباء ٢ / ١٧٤ من ط سنة ١٢٩٩هـ .

(٦) انظر عيون الأنباء ٣ / ٢٢٣ نشر دار الفكر ببيروت سنة ١٩٥٦ .   (٧) نفس المرجع والصفحة .

(٥) ومن تلاميذه أيضا ابو شامة صاحب كتاب الروضتين والذيل عليه ، والذى وصف الآمدى « بشيخنا » فى افتتاح المدرسة العادلية بدمشق ، كما يذكر ذلك فى « الذيل على الروضتين » : « . . وإلى جانبه شيخنا سيف الدين الآمدى »(١) وهى صفة لم يسبغها على أحد من الحاضرين سوى الآمدى وابن عساكر وابن الصلاح ، مما يعد تصريحا بتتلمذه عليهم . ويبدو انه درس على الآمدى فى « العزيزية » حيث كان ابو شامة يقيم ويتلقى دروسه فى الفترة مابين ٦١٥- ٦٣٤ ، وهذه الفترة هى التى كان الآمدى يتصدر أثناءها بالمدرسة العزيزية(٢) .

(٦) ولعل منهم أبا المظفر سبط ابن الجوزى الذى كان فى سن الطلب ما يزال عندما حلّ الآمدى فى دمشق فضلا عما ورد من أن كبار العلماء بدمشق كانوا يحضرون مجالسه للاستفادة ، وقد تدل الواقعة التى سبق روايتها على تتلمذه عليه(٣) . .

صفات الآمدى وأخلاقه :

يقدم المؤرخون الذين ترجموا للآمدى ، صورة رائعة له ، إنسانا وعالما ، ومن الصفات التى يذكرونها :

أ- ذكاؤه المفرط : حتى ليصفه البعض بأنه « أحد أذكياء العالم »(٤) ، والبعض الآخر بأنه أذكى أهل زمانه ،(٥) ويقول الذهبى عنه : « وكان من الأذكياء »(٦) ، وهذا الوصف يتفق عليه من درس عليه مباشرة ، وعرفه عن قرب كابن أبى أصيبعة ، ومن قرأوا له كالسبكى والذهبى ، وهو وصف تؤكدها كتب الآمدى وما تدل عليه من دقة النظر فى المشكلات العقلية .

ب- فصاحته : وقد مر بنا وصف العز بن عبد السلام له فى درسه ، ويصفه ابن أبى أصيبعة بجملة أوصاف منها : « فصيح الكلام جيد التصنيف »(٧) وكتب الآمدى

---

(١) الحياة العقلية ص ٦٤ .

(٢) مقدمة كتاب الروضتين لابى شامة لمحققه د/ محمد حلمى محمد احمد ط القاهرة .

(٣) راجع ما مر فى ص ٥٢ .

(٤) السبكى فى الطبقات ٥/ ١٢٩ .

(٥) عيون الأنباء ٢/ ١٧٤ من ط ١٣١٩هـ .

(٦) ميزان الاعتدال ١/ ٤٣٩ وقد وصفه صاحب العبر بأنه (كان من اذكياء العالم) .

(٧) عيون الأنباء ٢/ ١٧٤ .

الكلامية والفلسفية يغلب عليها الأسلوب الدقيق ، والتشقيق الجدلى ، وربما كان « الإحكام » وهو من أواخر مؤلفاته نموذجا طيبا لقوة بيانه .

جـ- إمامته فى العلوم العقلية كلامًا وجدلاً وفلسفةً وفى أصول الفقه أيضا ، وقد مرت بنا كلمة ابن تيمية عنه، وهو من هو فى الإحاطة بالتراث الفكرى . ويقول الذهبى فى العبر : « ولم يكن له نظير فى الأصلين والكلام والمنطق »(١) ، ويجمع على هذا كل من ترجم له .

د- جمال مظهره . يقول ابن أصيبعة « بَهِىّ الصورة فصيح الكلام . . الخ » وكان الرجل إلى هذا يتمتع بوقار العلماء، ويحترم نفسه ؛ فيفرض على الآخرين احترامه؛ وقد مرت بنا كلمة المظفر- ولها مغزاها - عن خجله ، لأن السلطان لايقوم للآمدى عند حضوره مجلسه ، وفى كتب الآمدى مواطن عديدة تشهد بمدى اعتداد الرجل بنفسه(٢).

وقد نلمس فى مقدمه « الإحكام » مبالغة فى مدح المعظم ، ولكنها روح العصر ، وقد كان المعظم يتمتع فعلا بخلال نادرة .

هـ- ومع هذا فقد كان الآمدى متواضعا منصفا من نفسه ، شأن العلماء الصادقين، وكثيرا مايتردد فى « الأبكار » قوله : « هذا ماعندى فيه ، وعسى أن يكون عند غيرى غيره »(٣) .

و- حسن خلقه ، ورقة شمائله ، وسماحة نفسه ، ورهافة حسه ، حتى لقد وصفوه بأنه كان « سريع الدمعة، رقيق القلب، سليم الصدر »(٤) ، ويقول ابن كثير(٥): « وكان حسن الأخلاق سليم الصدر كبير القدر كثير البكاء . . » ويقول أبو شامة - وهو

---

(١) العبر فى خبر من غبر ٥ / ١٢٥ . والمعروف ان الاصلين هما اصول الفقه واصول الدين اى علم الكلام.

(٢) انظر مثلا الابكار ١ /٢١٧ ب ، ٢١٨ أ وغاية المرام ١٠٣ أ ، ومقدمة كتاب الأحكام ص ٦ من ط سنة ١٣٦٦هـ .

(٣) الأبكار ١/١٥ ، ١٥٣ أ ، ٢/٢١٤ ب .

(٤) النجوم الزاهرة - وهو ينقل عن سبط ابن الجوزى فى مرآة الزمان - ٦/٢٨٢ .

(٥) البداية والنهاية ١٣ / ١٤٠ .

أحد تلاميذه - « وكان حسن الأخلاق كبير القدر... الخ »(١) . ومن الوقائع التى تدل على هذا ، ماذكره ابن أبى أصيبعة عن أسلوب استقبال الآمدى له ولأبيه ، فى منزله بدمشق(٢). وقد دفع ابن المظفر وغيره عن الآمدى مارمى به من تهم فى دينه ، أو خلقه، بمثل هذه الأوصاف السابقة التى عرفت عنه، ثم حكى لنا قصة ذات مغزى ، وهى أن الآمدى لما كان مقيما بحماة مات له « قط » فأوصى بدفنه ، فلما انتقل إلى دمشق ، بعث من حمل له عظام القط فى كيس ، ودفنها بتربته التى أعدها فى « قاسيون »(٣)، وهى واقعة تدلنا على رقة أحاسيسه وعظيم وفائه حتى للحيوان ، فكيف بالإنسان؟ ولعمرى إنها لخَلة لا نجدها بهذه الصورة عند كثيرين.

ز- وفى ختام هذه الفقرة نناقش ما نسبه إليه الذهبى من تركه للصلاة ، فى ميزان الاعتدال وتاريخ الإسلام(٤) ، وإن لم يعرض لشىء من ذلك فى ترجمته له بكتاب العبر(٥) . وقد سبق أن تعرضنا للتهمة المتعلقة بميله إلى (دين الأوائل) وسيأتى لها فيما بعد مزيد بيان .

هذه التهمة قد ناقشها أبو المظفر الحنبلى ، وابن كثير - وهو تلميذ الذهبى - كما أشرت ، وهما سلفيان معتدلان ، واستبعداها بما عرف عن الرجل من الخلال التى ترفعه عن مثل هذه الشبهة ، وإن كانت عبارة ابن كثير حذرة متحفظة: « وكان يرمى بأشياء الله أعلم بها ، والذى يغلب على الظن أنه ليس لغالبها صحة .. » وقد مر بنا رأى ابن تيمية فى الآمدى ، وهو شيخ المدرسة السلفية ، وأعرف بالآمدى من الذهبى ، من أنه كان من أحسن معاصريه إسلاما وأمثلهم اعتقادا (٦). كما أورد ابن حجر فى « لسان الميزان »(٧) كلام الذهبى فى « الميزان » ، وأشار إلى مناقشة أبى المظفر لمثل هذه التهمة ، وذكر طرفا من تاريخ الآمدى، ثم قال : (قرأت فى « تاريخ الإسلام » قال : كان شيخنا القاضى تقى الدين سليمان يحكى عن الشيخ شمس الدين بن عمر قال : كنا نتردد إلى السيف الآمدى ، فشككنا هل يصلى ، فتركناه حتى نام ، وعلمنا على رجله

---

(١) الذيل على الروضتين ص ١٦١ . (٢) راجع ما مر فى ص٦٢

(٣) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ . (٤) الميزان ١ /٤٣٩

(٥) العبر فى خبر من غبر ٥ /١٢٤ ، ١٢٥ . (٦) راجع ما مر فى ص ٥٦ .

(٧) لسان الميزان لابن حجر ٣ / ١٣٤ ط حيدر آباد سنة ١٣٣٠هـ .

بالحبر ، فبقيت العلامة نحو يومين مكانها » ثم أشار الحافظ ابن حجر إلى رد السبكى على الذهبى ، وأنه متحامل على الآمدى والرازى بذكره لهما فى الضعفاء، وأنه يروى عن الهوى فى هذا الميزان(١) ، وإن كان قد اعتذر عنه بأنه يعتقد أن ذلك من النصيحة لكونه يراهما من المبتدعة .

واعتقد أن هذا خبر لا ينبغى الاعتماد عليه ولو جاء من مثل الذهبى ، فإن طلبة يفعلون بشيخهم مثل هذا ، وكان أولى بهم - إذا شكوا - أن يسألوه ، سؤالاً صريحا بدلا من التهجم عليه وأَخْذه بالظن ، لا ينبغى أن تقبل روايتهم .

وأمر آخر ، وهو أنه من الممكن - حتى مع التسليم بصحة الواقعة - أن يكون الرجل يؤدى صلاته بتيمم لمرض لا يحب أن يعلنه ، وقد كان مالك - وهو الإمام - لا يصلى فى المسجد لما أصابه من مرض بعد ضربه بالسياط ، فكيف يقال مع هذا : إنه كان يترك الصلاة ؟ إن ما نعرفه عن الآمدى ، من كتبه ، من يقين بالله واليوم الآخر ، وما نقله المؤرخون عن خلقه وطبيعة نفسه ، ليبعد هذه التهمة وينفيها . وقد وجهت هذه التهمة من قبل إلى أبى الحسن الأشعرى مع ما اشتهر عنه من عبادة ونسك(٢) . فانظر إلى أى حد تبلغ الخصومة بأربابها ، على أن مما يضعف كلام الذهبى فى الميزان قوله : « ونفى من دمشق لسوء اعتقاده »(٣) فدعوى النفى ما ادعاها أحد من مؤرخى الآمدى، وما أحسب أنها صحيحة .

أما عن حياته الخاصة :

فلا نكاد نعرف شيئا عن حياة الآمدى الخاصة ، زواجه وأسرته ، وما يتصل بذلك من شئونه الخاصة، وربما كان المصدر الوحيد الذى أفادنا فى هذا الصدد ، هو ابن أبى أصيبعة(٤) ، حيث يؤكد زواجه وإنجابه بما يذكره عن ولد الآمدى (جمال الدين

---

(١) وانظر نقد الكوثرى للذهبى فى ترجماته للمتكلمين من أهل السنة فى حواشيه على تبيين كذب المفترى لابن عساكر ١٣٤ .

(٢) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ط دمشق ٣٩٥، ٣٩٦ ، وانظر أيضا الأشعرى أبو الحسن د/ غرابة ص ٦٤ ، ٦٥ حيث تجد الرد على هذه التهمة التى شارك فى توجيهها إلى الأشعرى - مع الأسف الشديد - ابن تيمية فى الفتاوى ٥ /٢٧٧ ، رغم تقديره للأشعرى الذى عبر عنه أكثر من مرة، انظر مثلا : نقض المنطق ص ١٠، ١١ .

(٣) الميزان ١ /٤٣٩ .

(٤) عيون الأنباء ٢ /١٧٤ط سنة ١٣١٩هـ .

محمد) الذى روى أبياتا من الشعر أشبه ما تكون بشعر العلماء ، قالها الوالد ، فيها رقة، ويغلب على الظن أنه قالها فى أمير حماة الذى توثقت به صلته، وكان قريبا إلى نفسه :

فلا فضيلة إلا من فضائله   ولا غريبة إلا وهو منشاها
حاز الفخار بفضل العلم وارتفعت   به الممالك لما أن تولاها
فهو الوسيلة في الدنيا لطالبها   وهو الطريق إلى الزلفى بأخراها

ويشير ابن أبى أصيبعة فى نفس الموضع إلى أن الآمدى كان يسكن بدمشق فى قاعة عند المدرسة العادلية ، وفيها استقبله هو ووالده . وهذا يدل على بساطة فى الحياة وقصد من العيش ، وقد ظل الرجل طول حياته معلما وطالب علم ، لم يتطلع إلى المناصب ، ولم يشغل منصبا سوى التدريس ، وما كان منصب قضاء (آمد) – الذى اتهم بقبوله – بالذى يُغْريه ويُنْسيه مكانته وشهرته فى دمشق – غفر الله لنا وله .

* * *

الفصل الثالث

ثقافته وإنتاجه العلمى

أتيح للآمدى – كما سلفت الإشارة – الإلمام بجميع فروع الثقافة الإسلامية، دينية وغير دينية ، لكنه مال إلى التخصص فى الدراسات العقلية كلاما وأصولا وفلسفة ، حتى جاءت مؤلفاته كلها فى هذا الفرع من الدراسات ، وسنتناول هنا مجموعتين من العلوم :

المجموعة الأولى : هى تلك العلوم التى ألمّ بها استكمالا لثقافته وتشمل: النحو والعربية، والفقه ، والقراءات ، والحديث ، والتفسير ، والطب ، وسنخص كلامنها بكلمة فيما يلى. ثم نعرض بمزيد من التفصيل للمجموعة الأخرى التى تخصص فيها وألف؛ وهى العلوم العقلية .

(أ) النحو واللغة :

سبق أن ذكرت أنه بدأ فى بلده (آمد) دراسته لمبادئ اللغة العربية – شأن غيره من الأطفال فى ذلك العهد – ولكن مناقشاته لمسائل اللغة المتصلة باصول الفقة فى كتابه «الإحكام» تدل على إحاطة طيبة بمسائل النحو واللغة(١) . وفى مواطن مختلفة من «غاية المرام» نلاحظ استعانته بالمنقول من اللغة ، وبقواعد النحو فى نصرة آرائه الكلامية(٢) ؛ ولهذا فقد استظهرت أن ما يوجد فى مؤلفاته من أخطاء نحوية ، هى من النساخ ، خاصة أن ما يتكرر من هذه الأخطاء ، هو من أمور النحو الأولية التى لا يكاد يجهلها أحدمن المشتغلين بالعلم .

ولا يُعرف للآمدى مؤلفات فى اللغة وما يتصل بها ، وإن كان البغدادى فى «هداية العارفين» يصفه (بالفقيه الأديب)(٣) . ولقد وجدت فى قائمة المخطوطات

---

(١) انظر مثلا الإحكام ١ – ١٥ –٣٤، ومنتهى السول ١/٥ –١٨ .

(٢) انظر مثلا غاية المرام ل ١٦٩ – ١٧١ ، والإحكام فى اصول الاحكام ٢/٢٦٤ ،٢٦٥ ، ٢٧٢، ٢٨٢ .

(٣) هداية العارفين ١ / ٧٢ ط استانبول سنة ١٩٥١م .

العربية بجامعة برنستون فى الولايات المتحدة الأمريكية(١) ما يدل على وجود مجموعة من الرسائل فى مجلد كتبه ناسخ يدعى (محمد الكاظم) سنة ١٩٠٧، وينسب الرسالة الخامسة منها إلى صاحبها فيقول : إنها (مقتبسات من حكم الإمام على المعروف بغرر الدور للشريف الرّضى ، وهى اقتباسات اختارها الآمدى المتوفى سنة ٦٣١هـ / ١٢٣١م من « غرر الدرر » وهى مجموعة من الحكم فى الشعر والنثر للإمام على رضى الله عنه ، والمجموعة يقال : إنها من جمع الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣١هـ- ١٠٤٤م)(٢).

وقد أصاب كاتب هذا الفهرس فيما قرره من أن كتاب الشريف المرتضى ، أسبق من كتاب الآمدى المذكور ، ولكنه اخطأ فى نسبته الاقتباس إلى سيف الدين الآمدى المتوفى سنة ٦٣١هـ لأن الكتاب لآمدى آخر هو - كما يذكر الشيخ عبدالزهراء الحسينى الخطيب : « عبدالواحد بن محمد بن عبدالواحد الآمدى ناصح الدين ، وهو فاضل عالم محدث ، ومن مشايخ ابن شهراشوب فى الرواية، قال فى مقدمة « المناقب » : اذن لى الآمدى فى رواية غرر الحكم ، وقد تضمن من حكم امير المؤمنين وكلماته القصار ما لم نجد فى كتاب . . .، وطبع الكتاب مرات عديدة بالهند وسوريا والعراق ، ونُظِمَ شعراً، وتُرْجم لغير لغة ، وشرح عدة شروح منها ملخص غرر الحكم لمؤلف مجهول ، وقد نسب للسيد المرتضى ، وهذه النسبة غلط فاحش لتاخر الآمدى عنه »(٣) .

ومما يستحق التنويه، في ثقافة الآمدي اللغوية عنايته بكتاب « غريب الحديث » للقاسم بن سلام، كما سنذكره عند التعرض لجهوده في علم الحديث.

ب- أما الفقه :

فقد درسه فى عناية وعمق ، وبدأ بدراسته فى بلده (آمد) على مذهب الإمام احمد بن حنبل ، ويقال : إنه حفظ فى هذه الفترة كتاب « الهداية » لأبى الخطاب فى الفقه الحنبلى(٤) . وقد واصل الآمدى دراسته له فى بغداد - كما سبق بيانه - على يد

---

(١) كتالوج محفوظات برنستون ص ٣٤٢ .

(٢) ويوجد بمكتبة « لا له لى » بتركيا نسخة من هذا الكتاب باسم « غرر الحكم ودور الكلم » تاليف عبد الواحد الآمدى برقم ١٨٧٨ .

(٣) عن كتاب (مصادر نهج البلاغة واسانيده) تاليف عبد الزهراء الحسينى الخطيب، ط النجف ١٣٨٦/١٩٦٦ ص ٧٧، ٧٨ .

(٤) لسان الميزان ط حيدر آباد ٣/١٣٥ .

ابن المنى، حتى تحول عنه إلى مذهب الإمام الشافعى . واتصل بابن فضلان شيخ الشافعية فى بغداد ، حيث درس الفقه الشافعى . وأضيف هنا أنه ربما كان من أسباب هذا التحول اهتمام الآمدى بعلم الجدل والخلاف الذى يعنى بالموازنة بين المذاهب والآراء الفقهية ، فمالت نفسه إلى مذهب الشافعى ، ربما لأنه أقرب إلى الاتجاه العقلى الذى غلب عليه إلى آخر حياته .

وقد توفر الآمدى على دراسة الفقه الشافعى فى مدرسة (دار الذهب) على شيخه ابن فضلان كما سبق ، ويبدو أنه حين تقدم فى الدراسة الفقهية ، تطلع إلى دراسة أعلى من دراسة (فروع المسائل) هى البحث عن أصولها ومنابعها والمقارنة بينها ، ولذلك عكف على دراسة أصول الفقه والجدل والخلاف والمناظرة ، وبرع فيها جميعاً، وواصل دراسته لها فى دمشق أيضا، كما يقول مترجموه ، وكما تدل مقدمة كتابه (الإحكام)(١) وانتج فيها عددا من الكتب ، بينما لانعرف له فى فروع الفقه أية مؤلفات مما يتفق مع اتجاهه الذى ذكرت .

جـ- القراءات :

وكانت من العلوم المزدهرة حينذاك ، والتى تشتد الرغبة فى دراستها(٢) بعد الانتهاء من حفظ القرآن الكريم ، وتذكر عدة مصادر أنه بدأ فى (آمد) قراءته للقرآن ، ولما رحل إلى بغداد اهتم بدراسة علم القراءات، غير أنه لم يترك لنا مؤلفا فيها، وإن عرض لبعض مسائلها فى كتبه الأصولية شأن غيره من المؤلفين فى الأصول(٣) .

د- الحديث :

سبق أن أشرت إلى تتلمذه فى بغداد ، لأبى الفتح بن شاتيل وغيره ، وسماعه الحديثَ منهم ، وقد نص(٤) ابن حجر على أنه سمع من ابن شاتيل (كتاب غريب الحديث) لأبى عبيد القاسم بن سلام ، وأنه رواه عنه ، ومن هنا فقد ترجم له الحافظ

---

(١) انظر مقدمة الإحكام ص ٥،٦ من طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .

(٢) الحياة العلمية فى مصر والشام ص٨ .

(٣) انظر مثلا الإحكام ١ /١٤٨- ١٥٢ ومنتهى السول ١ /٣٩-٤٨ .

(٤) فى لسان الميزان ٣ /١٣٤ .

الذهبى – كما سبق ذكره – فى العبر والميزان وغيرهما باعتباره واحدا من رجال الحديث، ولو أنه رماه فى الميزان وتاريخ الإسلام بما يجرح عدالته ، وقد سبقت مناقشة ذلك ، ويكفى الآمدى – فى عدالته– شهادة ابن تيمية له .

ولم يعرف للآمدى كتاب فى علوم السنة ، وإن عرض لمباحث المتن والسند بعمق واقتدار فى كتابيه (الإحكام ومنتهى السول)(١) . غير أنه يجب على أن أشير هنا إلى أنه كثيرا ما يروى الأحاديث بالمعنى ولا يحرص على لفظها الوارد فى الصحاح ، وقد أشرت إلى ذلك فى مواضع عدة من تعليقاتى على كتاب (غاية المرام)(٢) ، ونبهت أيضاً إلى أنه قد يذكر أحاديث ضعيفة أو موضوعة، ولا ينبه على ذلك كما هو الواجب عند محققى المحدثين(٣) ، كذلك قلّما يُسْنِد الآمدى الحديث إلى صحابى ، أو إلى مؤلف مخصوص، وإن كان فى بعض الأحيان ينقل عن صحيح مسلم وينص على ذلك(٤) ، أو يقول (ورد فى الصحاح)(٥) . ولكن ليس معنى ذلك أنه « فى صناعةالحديث كالعوام » كما يقول ابن تيمية عن متكلمى الأشاعرة كالجوينى والغزالى والرازى(٦) ، فهذه تهمة – على ما تحتمله من مناقشة – لا يمكن أن تصدُق على الآمدى ، وإن لم يبلغ الرجل – فيما أحسب – منزلة مرموقة فى علم الحديث .

هـ– التفسير :

لا تنص المراجع التى ترجمت للآمدى – على كثرتها – على دراسته للتفسير ، وما أحسب أن قد فاته – وهو الحريص على الإلمام بمختلف العلوم – أن يدرس علم التفسير ، وتدل مناقشاته الكلامية والأصولية(٧) على هذا ، وقد أشرت فى تعليقاتى على غاية المرام إلى ذلك(٨) ، وقد أوضحت مدى اتفاق آرائه مع أقوال المفسرين الأئمة.

---

(١) الإحكام ٢ /٢–١١٩ من ط ١٩٦٦، منتهى السول ١ /٣٩ /٤٨ ط صبيح .

(٢) انظر مثلا ل ١٩٢أ - ١٦١أ وص ١٢٥ · ١٣٢ .

(٣) انظر مثلا الإحكام ١ /١٥ من ط سنة ١٩٦٦ وغاية المرام ل ١٩٠أ ص ٢١١ .

(٤) كما فى الأبكار ٢ /٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠أ . (٥) كما فى غاية المرام ١١٩ ب ٢٨٩ .

(٦) نقض المنطق ص ٦٠ .

(٧) انظر مثلا منتهى السول ١ /٣٩...٤٨ ، والإحكام ٢ /٢٢٥ /٢٥٦ ، ٢٦٧ .. ٣١٥ .

(٨) انظر مثلا ل ٤٨ ب ... ٥٠أ ، ٩٧ ...١٠١ ، ل ١٥٩أ ، ص ١٢٤ ، ل ١٧٠أ ، ١٥٨ وما بعدها من غاية المرام .

ونلاحظ هنا أنه قد ينقل – فى خلال المناقشات – آراء المفسرين فى الآية ، ثم يوازن بينها اعتمادا على العقل ، أو على اللغة ، أو على نصوص شرعية أخرى ، بل قد يذهب فى ذلك إلى حد مخالفة المنقول عن ابن عباس نفسه ، وإن حاول توجيه كلام ابن عباس بما لا يتعارض مع ما ذهب إليه، غير أن ملكته النقدية الغلابة تدفعه إلى أن يقول : « وإن لم يكن كذلك – أى وإن لم يكن المراد بكلام ابن عباس ما بينته – فهو أيضا مخصوص بما ذكرناه من الأدلة ، واتفاق أهل اللغة على إبطاله(١) » . وهذا يدل على ثقة فائقة لا تكون إلا ممن يعرف جيدا ما يقول، وعلى تمسك بالقاعدة الإسلامية « كلٌّ يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ » .

هذا وقد جاء فى (الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الأوقاف) ببغداد للأستاذ محمد أسعد أطلس(٢) أنه يوجد بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد تحت رقم ٢٣٤٢ ، كتاب فى التفسير لسيف الدين (أبى الحسن على بن محمد بن على) الآمدى « التغلبى » المتوفى سنة ٦٣١هـ . وقد أشار إلى أنه اعتمد فى هذه البيانات على (بروكلمان) ١ /٣٩٣ .

وقد تيسر لى استحضار صورة من هذا الكتاب ، فتبينت أنه رسالة صغيرة فى تفسير سورة « يس » تقع فى ست وثلاثين صفحة ، بكل منها سبعة وعشرون سطرا ، بخط النسخ ، وبظاهرها دعاء من الناسخ لداود باشا والى بغداد والبصرة الذى أوقف هذا الكتاب على مدرسة (الداودية) ببغداد سنة ١٢٣٣هـ وبقراءة الكتاب ، تأكدت أنه لآمدى آخر غير أبى الحسن ، وذلك لما يلى :

١ – أن المؤلف يُهْدى كتابه فى الصفحة الأولى إلى (أفندينا الحامى لمدينة دار السلام سليمان باشا) . ومن الواضح أنه يهديه لأحد ولاة بغداد العثمانيين قبل داود باشا .

٢ – أن مؤلفه كان يدرس تفسير سورة يس للعلامة عبدالله البيضاوى ، فخطر له أن يعلق عليه (نبذة من الأفكار) ولم يعرف عن الآمدى القيام بتدريس التفسير .

---

(١) الإحكام ٢ /٦٦ ، ١٦٨ . ٢٦٩ .

(٢) الكشاف .. طبع بغداد سنة ١٩٥٣ ص ٢١ .

٣- ان البيضاوى المذكور ، وهو تاج الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر الشيرازى صاحب التفسير المشهور (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) قد توفى سنة ٦٨٥هـ(١) أو سنة ٦٩١هـ(٢) ، وقد توفى الآمدى قبله بنحو خمسين عاما .

هذا بالإضافة إلى أن أسلوب الكتاب يختلف عن أسلوب الآمدى سيف الدين ، ويغلب عليه طابع صوفى واضح(٣) ، لا نجده فى مؤلفات أبى الحسن . ومن المعروف أن كلمة «آمدى» كانت تطلق فى الدولة العثمانية على الكاتب ، أو أمين السجلات ، أو ما نطلق عليه لفظ «السكرتير»(٤) الآن ، ويبدو أن هذا الكتاب لواحد من هؤلاء .

و- الطب :

وهو أحد العلوم التى ألم الآمدى بمبادئها ، ولم يتبحر فيها ، كمايفهم من كلام ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء(٥) ؛ إذ يقول : (كان أذكى أهل زمانه، وأكثرهم معرفة بالعلوم الحكمية ، والمذاهب الشرعية، والمبادئ الطبية) . وابن أبى أصيبعة ، هو المصدر الوحيد الذى أشار إلى هذه الحقيقة فيما قرأت ، وقد يؤيد كلامه تردُدُ بعض الحقائق الطبية فى كتب الآمدى ، كما نجده فى غاية المرام (١٥٥) ، ونقد المطالب العالية (ل١٦ب) وكشف التمويهات (ل١١٦أ،ب) . واتصال الآمدى بهذا العلم ، أمر غير مستبعد من رجل أنفق حياته فى دراسة الفلسفة وتدريسها ، وكان الطب مرتبطا بها لعهد قريب .

أما المجموعة الأخرى :

فهى تلك العلوم التى توفر الآمدى على دراستها وأحاط بمباحثها ، وأنفق حياته فى تدريسها والتأليف فيها ، أى أنه تخصص فيها بمفهومنا المعاصر للتخصص .

ويلاحظ أنها جميعا تتسم بالطابع العقلى ، سواء أكانت عقلية صرفاً ، أم مزيجا من العقل والشرع . وقد رأيت أن أقسمها إلى ثلاثة أفرع : أصول الفقه وما يتعلق به من جدل وخلاف ، والفلسفة ومنها المنطق الذى اشتهر به ، وعلم الكلام. وسأذكر فيما يلى

---

(١) كما فى الاعلام للزركلى ٤ /٢٤٨ ، ٢٤٩ . (٢) كما فى مقدمة التفسير المذكور ط مصر .

(٣) كما فى ل ٢٥ ، ٢٦ . (٤) انظر دائرة المعارف الإسلامية طبع مطابع الشعب بالقاهرة مادة آمدى .

(٥) طبقات الأطباء ٢ / ١٧٤ .

مكانته فى هذه العلوم ، وطرق تحصيله لها ، ثم أعدد ما ترك فيها من مؤلفات ، مصحوبة بما تجمَّع لدىَّ عنها من بيانات :

أ- أصول الفقه وما يتعلق به :

بدأ الآمدى بدراسة الفقه الحنبلى ، ثم الفقه الشافعى كما علمنا ، وأخذ يهتم بدراسة أصول الفقه والجدل والخلاف فى الوقت نفسه . وقد سبق أن أشرت إلى أن دراسته لهذه العلوم الأخيرة، ربما كانت أحد أسباب تحوله إلى المذهب الشافعى ، وليست لاحقة له ، غير أن إلمامه بالمذهبين الحنبلى والشافعى قد أعانه – ولا شك – فى دراساته ومؤلفاته الأصولية ، كما أن إجادته للمنطق، وتعمقه فى علم الكلام ، قد ظهرت آثاره فى مؤلفاته الأصولية أيضا كما سيتبين فيما بعد .

ويبدو أن شيخه فى أصول الفقه هو ابن فضلان ، وإن لم تصرح المراجع بذلك ، ولعله درس عليه الخلاف والجدل والكلام أيضا كما رجحت من قبل ، وقد قالوا : إنه قد بلغ من اهتمام الآمدى بالفقه وأصوله فى هذه الفترة أنه حفظ الوسيط ، والمستصفى للإمام الغزالى(١) .

وأعتقد أنه واصل دراسته لهذه العلوم فى الشام أيضا ، وإن لم تذكر لنا المراجع شيئا عن هذا : غير ما فى مقدمة كتابه (الإحكام) إذ يقول : « ولذلك كثر تدآبى وطال اغترابى فى جمع فوائدها ، وتحصيل فرائدها، من مباحثات الفضلاء، ومطارحات النبلاء ... الخ »(٢) .

وأهم كتاب للآمدى فى الأصول هو (الإحكام) ألفه فى دمشق التى وفد عليها سنة ٦١٧هـ، وأهداه للملك المعظم الذى توفى سنة ٢٢٤هـ ، أى أن هذا الكتاب ، تم تأليفه فى الفترة التى تولى التدريس فيها بالمدرسة العزيزية ، وهو يشير فى الإحكام إلى « الأبكار » ويُحيل عليه(٣) ، كما يفعل فى « منتهى السول » الذى هو مختصر للإحكام . وفى الأبكار يشير الآمدى إلى مؤلفاته فى المنطق والفلسفة ويحيل عليها كما سيتبين ، فهل معنى هذا أنه لم يتجه إلى التأليف فى أصول الفقه إلا فى أخريات حياته ، وبعد أن

---

(١) طبقات السبكى ٥/ ١٣٠ .

(٢) الإحكام ١/ ٣ ، ٤ القاهرة سنة ١٩٦٦ .

(٣) انظر مثلا الإحكام ١/ ١٣ ، ١٥ ، ٣١٩ ، ٣٢١ من ط سنة ١٩١٤ بالقاهرة .

أنجز مؤلفات عديدة فى علم الكلام والفلسفة ؟ أى أنه آخر الميادين الثلاثة التى خلف فيها كتبا، من حيث بدء التأليف فيه ؟ .

لو اقتصرنا على الإحكام والمنتهى ، لكان الجواب بالإيجاب ، لكنّ للآمدى كتابا اسمه (الترجيحات) ، « وهو فى جانب من جوانب علم الأصول ، وهى القاعدة الرابعة من القواعد الأربع التى بنى عليها كتابه الإحكام » ، وهو يحيل عليه فى كتابيه الإحكام والمنتهى . ولكن لنا أن نتساءل فنقول بعد هذا : إن كتاب الترجيحات أيضا ، لا يعلم تاريخه ، فمتى قام الآمدى بتأليفه ؟ ثم هو كتاب بين الأصول والجدل ، فهو ليس خالصا لعلم الأصول ، وإذن فلا يزال « الإحكام » هو أول مؤلفاته الأصولية . ولعلنا نجد الجواب الحاسم على هذا التساؤل فى ذلك النص الذى يرد فى كتاب « الأبكار » الذى نص فى خاتمته على الانتهاء منه سنة ٦١٢هـ ، وهو نص يدل على أن الآمدى قد ألف فى تاريخ مبكر نسبيا كتابا – بل كتبا – فى علم الأصول غير كتبه المتأخرة(الإحكام والمنتهى) ؛ ففى ل ٢ / ٢١٦أ من نسخة الأبكار المصورة عن آيا صوفيا بتركيا ، يقول – بعد أن ذكر أقسام الدليل عند الأصوليين أو الفقهاء كما يسميهم – : « وقد عرَّفنا كل واحد فى غير هذا من كتبنا »ثم يعود فى لوحة ٢١٦ب فيقول – بعد أن ذكر أقسام الدليل وطرق دلالته– : « والأقسام كثيرة ذكرناها فى كتبنا المخصوصة بهذا الفن » .

على أن عقده لمجالس المناظرة – منذ كان فى القاهرة –يدل على اهتمامه بهذا العلم واشتغاله به منذ وقت مبكر ، فمن الطبيعى أن يؤلف فيه ، على أن القفطى يصرح بذلك الذى يفهم من نص الأبكار ، إذ يقول عن فترة مقامه بمصر : « .. وقرئ عليه تصنيفه فى أصول الدين وأصول الفقه ، ثم خرج من مصر »(١) .

هذا من ناحية بدء تأليفه فى أصول الفقه ، أما عن قيمة مؤلفاته وطبيعتها وأثرها فى البحث الأصولى ، فمن المعلوم أن هناك فى ميدان التأليف فى أصول الفقه طريقتين رئيستين الأولى للفقهاء ، والثانية للمتكلمين(٢) . وينتسب الآمدى بكتابه « الإحكام » إلى طريقة المتكلمين غير أنه يمثل حلقة هامة فى سلسلة تطور هذه الطريقة ، من حيث سماته المميزة ، وأثره الواضح كما يدل كلام ابن خلدون فى المقدمة : « ... والمتكلمون

---

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠ .

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون ٤٥٥ وكتاب تيسير الوصول إلى علم الأصول ص ٦ ٨ .

يجردون المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلى ... وكان أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفى للغزالى وهما من الأشعرية ، وكتاب العمد للقاضى عبدالجبار وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى وهما من المعتزلة، وكانت الأربعةُ قواعدَ هذا الفن وأركانَه ، ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب فى كتاب (المحصول) وسيف الدين الآمدى فى كتاب (الإحكام) واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ، والآمدى مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل »⁽١⁾ .

وبعد حديثه عن كتاب « المحصول » يقول ابن خلدون : « وأما كتاب (الإحكام) للآمدى وهو أكثر تحقيقا فى المسائل ، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب فى كتابه المعروف(بالمختصر الكبير) ثم اختصره فى كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعنى أهل المشرق والمغرب بمطالعته وشرحه. ثم جاء ابن الساعاتى – وهو من الحنفية – فجمع بين كتاب الإحكام ، وكتاب البزدوى فى الطريقتين ، وسمى كتابه (بالبدائع) ، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها ، وأئمةُ العلماء لذلك العهد يتداولونه قراءة وبحثا... »⁽٢⁾ .

فى هذا النص الهام لابن خلدون بيان لمكانة الآمدى الأصولية ، وأثره فى تطور التأليف فى هذا العلم حسب طريقة المتكلمين ، وفى الطريقة الثالثة التى جمعت بين الطريقتين على يد ابن الساعاتى الذى يقول فى مقدمة كتابه المذكور: « لخصته من كتاب الإحكام ، ورصعته بالجواهر النفيسة من اصول فخر الإسلام (يقصد البزدوى) ، فإنهما البحران المحيطان بجوامع الأصول ، الجامعان لقواعد المنقول والمعقول ، هذا حاوٍ للقواعد الكلية الأصولية ، وذاك مشمول بالشواهد الجزئية الفروعية⁽٣⁾ . » ، كما يدل كلام ابن خلدون أيضا على مراجع الآمدى الرئيسة فى هذا الفن .

وإذا كان هذا هو أثره فى الماضى ، فإن كتابه (الإحكام)لا يزال حتى الآن من أبرز المراجع الأصولية ، سواء من جهة ما احتواه من المسائل المحققة⁽٤⁾ – كما يقول ابن خلدون

---

(١) كذا فى المقدمة ٤٥٥ وانظر فى تحقيق هذه الفكرة (المعتمد) لأبى الحسين البصرى ١ / ٨٠٧ .

(٢) المقدمة ص ٤٥٥ -- ٤٥٦ . (٣) انظر : تاريخ علماء المستنصرية ، ١٢٠ .

(٤) انظر مثلا تجديد الفكر الدينى لمحمد إقبال ص ١٨٧ ، وأصول التشريع الإسلامى للشيخ على حسب الله ص ٧ .

– أو من ناحية منهج التأليف الدقيق المحكم الذى انتهجه فيه مؤلفه(١) ، وفى دراسة لباحث معاصر عن (الأمر فى الشريعة الإسلامية) نجد فصلا كاملا عن رأى الآمدى فى هذه المسألة الأصولية الهامة(٢) .

على أن الآمدى الأصولى فى حاجة إلى دراسة مستوفاة من احد المتخصصين فى هذا الباب، وأستاذنا الدكتور على النشار – وهو أحد الخبراء المعروفين فى علم الأصول – يعرض للآمدى كأصولى ، ويبرز تأثره بالمنهج الأرسطى فى التفكير الأصولى(٣) ، ويفتح بهذا نافذة على تلك الدراسة المقترحة للآمدى مفكراً اصولياً .

' أما عن **الجدل والخلاف** ، فقد سبق أن ذكرنا أنه تلقاهما من شيخه ابن فضلان ، وأن بعض مترجميه ذكر أنه قرأهما على ابن المنّى أيضا .

وقد عُنِىَ بهذين العلمين منذ وقت مبكر حتى إنه حفظ طريقة المراغى – وهى التى شرحها فى كتابه (غاية الأمل فى شرح الجدل(٤)) – وطريقة الميهنى(٥) ، ويبدو انه واصل دراسته لهما فى الشام أيضا ، وكل المراجع تجمع على براعته فى الجدل وتفننه فيه، وقد حظى هذا الفن بمؤلفات عديدة له ، سنذكرها بعد حديثنا عن مؤلفاته فى الأصول ، وقد لفتت كثرتُها بعضَ الباحثين فى تاريخ هذه الفترة حيث قال : « وكان اغزر علمائها (مصر) إنتاجا فى تلك المادة ، هو سيف الدين الآمدى . . . وقد وضع كتبا عدة وشرح بعض كتب سواه(٦) » ، ثم يسرد مؤلفاته فيها، وجاءت مؤلفاته فيها مبكرة منذ سنواته الأولى بمصر ، وهو فى « الأبكار » يحيل كثيرا على كتبه الجدلية ، وعلى كتاب (شرح الجدل) خاصة(٢) .

وقد تخرج به فى الجدل والخلاف جماعةٌ من الأذكياء – كما تقول أكثر المراجع – ومن بين هؤلاء الأذكياء العز بن عبدالسلام ، وقد درسه عليه فى دمشق حيث كان يعقد مجالس المناظرة التى يحضرها كبار العلماء لدراسة مسائل الخلاف بين المجتهدين ،

---

(١) انظر : علم التاريخ عند المسلمين لروزنتال ترجمة صالح العلى ص ٢٠٢ ، ٣١٩ .

(٢) هو الدكتور محمد سلام مدكور فى كتابه : الأمر فى الشريعة الإسلامية ص ٤٣ – ٥١ .

(٣) انظر مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام ص ٢٨

(٤) انظر الحياة العقلية ص ١٨٥

(٥) البداية والنهاية ١٣ / ٢٤٠

(٦) الحياة العقلية ١٨٦

(٧) انظر مثلا الابكار ٢ / ٣١٠ ب .

وبلغ من إجادته المناظرة أن ضرب به المثل ، حتى قال الصفدى يمدح أبا بكر الفاروقى – من شيوخ المنصورية ببغداد – : «لو ناظر السيف الآمدى قطعه ، أو الرازى ألقاه فى هوة رزئه»(١) .

وقد كان الجدل والخلاف من أكثر العلوم رواجا فى ذلك العهد ؛ لدواعٍ يلمح إليها ابن خلدون فى المقدمة(٢) ، حتى ألف بعض المعاصرين للآمدى(٣) كتابا فى «استخراج الجدل من القرآن الكريم» ، وهى محاولة شبيهة بمحاولة الغزالى استخراجَ المنطق من القرآن الكريم فى «القسطاس المستقيم»، فلا عجب أن يهتم به الآمدى وهو الأصولى المتكلم الشغوف بالمناظرة ، ومن قبله ألف أبو الحسن الأشعرى كتابا سماه (شرح أدب الجدل)(٤) ، وعُرِف الباقلانى بمناظراته الفائقة(٥) ، وكذا أكثر رجال المذهب الأشعرى بعدهما .

وارتباط الجدل بالكلام كارتباطه بالفقه وأصوله ، فالكلام هو «الحجاج عن العقائد الدينية»(٦) ، حتى إن بعض العلماء السوريين المعاصرين جمع الأربعة فى مؤلف واحد(٧) ، ومن قبل جمع الرازى فى (معالم أصول الدين) بين العلوم الأربعة والخلاف(٨) ، غير أن صلته بالفقه وأصوله أوثق ؛ ولذا جعلت الكلام عنه هو وعلم الخلاف – وهو فقهى بحت – يأتى مع أصول الفقه ، وقد جمع ابن الحاجب بين كتابى الآمدى (منتهى السول فى علم الأصول) و(غاية الأمل فى علم الجدل) فى مختصره الذى ستأتى الإشارة إليه ، وذلك أن الخلاف وظيفتُه الموازنة بين آراء المجتهدين فى الفروع، من حيث مآخذهم فى الاستدلال عليها ومسالكهم فى ذلك ، وحين استقرت المذاهب الأربعة وسادت ، وتوقف الاجتهاد أو قل ، اقتصر جهد العلماء على الموازنة بين آراء هؤلاء الأربعة ، والتناظر فى أيها أقوى دليلا ، فنشأ علم الخلاف والمناظرة ، واعتبر

---

(١) تاريخ علماء المستنصرية ص ١٢٨ .

(٢) ص ٤٥٦، ٤٥٧ .

(٣) ناصح الدين ابو الفتوح عبدالرحمن بن الحنبلى المتوفى سنة ٦٣٤ . وقد طبع كتابه فى القاهرة سنة ١٣٤٣ .

(٤) مؤلفات الأشعرى ص ١٠١ .

(٥) انظر : أعلام الفلسفة العربية ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٦) كما يقول ابن خلدون فى المقدمة ص ٤٥٨ .

(٧) هو كتاب (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل) تأليف الشيخ عبدالقادر بن بدران الدمشقى المتوفى سنة١٣٤٦هـ ، مجلد واحد بالمطبعة المنيرية بمصر .

(٨) فخر الدين الرازى وآراؤه للزركان ص ٩٠ .

مجالا للدربة الفقهية والتطبيق العملى لقواعد الأصول التى لابد للمناظر من الإلمام بها ، حتى إن ابن خلدون ليقول : « وهو لعمرى علم جليل الفائدة فى معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم، ومران المطالعين له على الاستدلال(١) » .

ومن ثم ظهرت الحاجة إلى تحديد وظائف كل طرف من أطراف المناظرة ومسئولياته المختلفة، وما يجوز له وما لا يجوز ، وشروط الأدلة المقبولة فيها ونحو ذلك ، فنشأ علم (الجدل) وتبعته (آداب المناظرة) ومن هنا تظهر العلاقة الوثيقة بين الفقه وأصوله من ناحية ، والجدل والخلاف من ناحية أخرى(٢) .

ولكن إذا كنا قد أشرنا إلى الظروف العلمية التى أدت إلى ظهور هذه العلوم، وإلى آثارها الحسنة ، أو جوانبها الإيجابية ، فينبغى الا نغفل أنها ربما كانت مظهرا من مظاهر تدهور الثقافة الإسلامية وانتقالها من طور الخصوبة والإبداع إلى دور الثبات والدفاع ، ومن ثم ، فليست – فيما أحسب – ظاهرة صحية تماما، فضلا عما نجم عنها من أخلاقيات فى البحث والنظر غير متفقة مع روح الثقافة الإسلامية نفسها ، وهى الجدل فيما لا يبنى عليه عمل ، أو ينصر به حق ، واللدد فى الخصومة نتيجة المنافسة ، والرياء بسبب حب الغلبة وإظهار المهارة ، إلى غير ذلك من الأمور التى شكا منها ونَبَّهَ عليها بعضُ رجال هذا العهد كابن الجوزى فى كلامه الرائع فى (تلبيس إبليس) عن الآثار السيئة لهذه الدراسات نفسيا وعلميا واجتماعيا ، وقد نعى على معاصريه « عدم نصح أحدهم خصمه بإظهار الحق ، متعللا بأنه لا يلزم حسب قواعد الجدل »(٣) ، وهى ناحية دقيقة أخذها ابن رشد على الإمام الغزالى من حيث منهجه فى « التهافت »(٤) . والحق أن المرء لا يملك إلا الأسى إزاء هذه المعارك الزائفة ، والبحوثِ العقيمة التى استنفذت الكثير من طاقة هذه الأمة ، بينما أخذت تتفلت من بين أصابعها أزِمّة التاريخ .

ولعل الآمدى نفسه – وقد خاض هذه التجارب نظريا وعمليا – قد أحس بعدم جدواها وقصورها عن الإقناع ، وخاصة بالنسبة إلى الجماهير التى لا تنظر بعين الرضا إلى

---

(١) المقدمة ص ٤٥٧ .

(٢) انظر المقدمة ص ٤٥٦ ، ٤٥٨ .

(٣) تلبيس إبليس ص ١١٦ وهو يذكرنا بالحملة المماثلة للإمام الغزالى فى كتابه الإحياء ، دار الغد العربى، ١٩٨٦، ١/ ٧٠ -- ٨١ .

(٤) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ١١٧ ، ١١٨ .

الاستدلال الجدلى معاركه ، لاعتقادهم ان المنتصر فيها لم ينتصر لأن الحق معه ، بل لدربته على الجدل والخصام ، يقول الآمدى فى « كشف التمويهات »(١) : « فالشيخ (يقصد ابن سينا) قدم الخطابة على الجدل ، لما أنه لا يفيد اليقين للخاصة ، وهى مفيدة بالقياس إلى نظر العامة ، فإن الجدلى إذا ألزمهم شيئا وأذعنوا للزومه ظنوا أن ذلك مغالطة أضلتهم ، وليس يتأتى لهم الجواب عنها، وأن ذلك لقوة القائل لا لصواب القول ، ويكون عندهم أنه لو زادت قوتهم لقدروا عن الجواب عن ذلك ، وبالجملة فإنهم لاستنقاصهم أنفسَهم لا يعلمون : هل الحق مُوجِبٌ ذلك أو عجزُهم ؟ فلا جرم لا يفيدهم ذلك اعتقادا. فثبت أن الصناعتين المفيدتين للناس تصديقا هما البرهان والخطابة، فأما البرهان فيفيد اليقين للخاصة، والخطابة تفيد الظن للعامة . وأما الجدل ففائدته قليلة ، ومنفعتُه خاصةٌ ؛ فلا جرم كانت الخطابة مقدمة على الجدل ، وعن هذا قيل فى الكتاب الإلهى : ﴿ **ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ** (أى البرهان) **وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ** (أى الخطابة) **وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ (٢) ، أخر الجدل عنها لما ذكرنا ».

وسابدأ الآن بذكر مؤلفاته الأصولية ، ثم أُتْبِعُها بمؤلفاته فى الخلاف والجدل :

أولا - أصول الفقه :

١-الإحكام فى أصول الأحكام :

ورد فى كشف الظنون (١ / ١٧) باسم (إحكام الأحكام) منسوبا للآمدى، وكذا فى معجم المؤلفين لكحالة (٢ / ١٥٥) وذكر أنه فى مجلدين ، وذكر السبكى فى الطبقات (٥ / ١٣٠) أنه صنف (الإحكام - فى أصول الفقه) وفى مفتاح السعادة (٢ / ٤٢) أنه صاحب «إحكام الأحكام» وسماه ابن كثير (البداية والنهاية ١٣ / ١٤٠) «إحكام الأحكام فى أصول الفقه» - ويبدو أن هؤلاء جميعا قد اختصروا اسم الكتاب ؛ فتابعهم بروكلمان مع تحريف وقع فيه، إذ سماه (إحكام الحكام فى أصول الأحكام) (الأصل ١ / ٣٩٣) ومثله تماما فى دائرة المعارف الإسلامية .

وقد ورد الكتاب باسمه الكامل الصحيح فى عدة مراجع منها : طبقات الشافعية

---

(١) ل ٥ ب .

(٢) الآية ١٢٥ من سورة النحل ، وقارن هذا التفسير للآية بما فى القسطاس المستقيم ١٠، ١١ .

لابن شهبة ، (ل٤٧ من مخطوط دار الكتب) وهدية العارفين لإسماعيل البغدادى (١ /٧٠٧) وفى الأعلام للزركلى (٥ /١٥٣) ، وهذا موافق لتسمية المؤلف نفسه فى مقدمة الإحكام (١ /٦) ومقدمة منتهى السول أيضا (١ /٣) .

وقد طبع هذا الكتاب بمصر أكثر من طبعة ، منها مطبعة المعارف سنة ١٩١٤م أربعة أجزاء فى أربع مجلدات ، والطبعة التى نشرتها مؤسسة الحلبى سنة ١٩٥٦م ، أربعة أجزاء فى مجلدين ، ولا فرق بينهما إلا أن الأخيرة – للأسف – مليئة بالأخطاء ، وكلتاهما لم تحقق علميا (١).

أما نسخه المخطوطة فكثيرة ، منها نسخة فى مكتبة باريس الأهلية برقم ٧٩١، وأخرى فى يكى جامع بتركيا تحت رقم ٣٠٣ ، وثالثة فى مكتبة سليمانية برقم ٣٤٦، ٣٤٧ ، وفى الظاهرية بدمشق تحت رقم ١٢١٨ /٢٧ ، ٢٤ /٦١٥ ، وفى دار الكتب المصرية برقم ٣٧٧ أصول فقه ، وفى المكتبة التيمورية يوجد الجزء الأول برقم ٨٥ أصول فقه(٢) .

ويعد « الإحكام » أكبر مؤلفاته الأصولية الموجودة بأيدينا ، ومن أبرز الكتب فى علم أصول الفقه ، وقد سلفت الإشارة إلى خصائصه ودوره فى تطوير هذا العلم .

وهو يشير فيه إلى كتاب (أبكار الأفكار)(٣) وأحيانا يشير إلى كتبه الكلامية بصفة عامة(٤) ، وقد أهدى الآمدى هذا الكتاب إلى الملك المعظم (المتوفى سنة ٦٢٤هـ)كما سبق ، وتدل مقدمته المتضمنة لكلمة الإهداء على أنه لم يكن قد فرغ من تأليفه بعد ، وقد أشار صاحب كشف الظنون ، إلى أنه قد أتم تأليفه عام ٦٢٥هـ(٥) ، وكذا فى معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة لسركيس(٦)، أى بعد وفاة المعظم .

هذا وقد نسب إلى الرازى – فخر الدين – أنه ألف كتابا فى أصول الفقه بعنوان (إحكام الأحكام(٧)) ، كما ألف ابن حزم الظاهرى كتابا باسم (الإحكام فى أصول

---

(١) حققه ونشره شيخنا الشيخ عبد الرازق عفيفى .

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، وبروكلمان ، وفهرس دار الكتب المصرية ج ٣ ص ٢٣٥ وما بعدها .

(٣) انظر : الإحكام ١ /١٥ ، ٣١٩ .

(٤) االسابق ١ /٣٢١ .

(٥)كشف الظنون ١ /١٧ .

(٦) ص ١٠ من المعجم المذكور .

(٧) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٩٢ .

الأحكام) فى نفس العلم وقد طبع بمصر ، والآمدىُّ يتفق معه فى هذه التسمية تماما .

٢ ، ٣ لباب الألباب ، والترجيحات :

لقد رجحت من قبل أن للآمدى مؤلفات فى أصول الفقه أسبق من كتابه « الإحكام » ، ويؤيد هذا إشارته فى مقدمة كتابه المذكور إلى إنه قد أحاط من مسائل الأصول (بلباب الألباب) كما قال فى مقدمة « منتهى السول » الآتى ذكره : ولخصنا من ذلك « لباب الألباب » وقد نص مؤرخوه على انه قد ألف (لباب الألباب) وإن لم يحددوا موضوع هذا الكتاب ، فنجد ذلك عند ابن خلكان فى الوفيات (٢ / ٤٥٥) وابن أبى أصيبعة فى الطبقات (٢ / ١٧٥) واليافعى فى المرآة (٤ / ٧٤) وقد سماه « كتاب الألباب » واعتقد أنه تحريف ، وصاحب كشف الظنون (٢ / ١٥٤٠) وأشار إلى أنه مذكور فى « الأبكار » كما سيأتى التعرض لذلك، ولكن الإشارات فى مؤلفات الرجل نفسه(١) ، تدلنا على أن هذا الكتاب فى علم « أصول الفقه » ، وأنه سابق على تأليف الإحكام والمنتهى، خاصة وقد أشار القفطى – كما أسلفنا – إلى أنه « قد قرئ عليه بمصر تصنيفُه فى أصول الدين وأصول الفقه » .

غير أن صاحب هدية العارفين (١ / ٧٧) ذكر لباب الألباب ، وقال : إنه « مجلد فى المنطق » ، فهل رآه بنفسه ؟لقد مرت بنا نماذج تدعونا إلى ألا نثق كل الثقة بما تذكره هذه المراجع عن محتويات الكتب ؛ فقد لايستند إلى خبرة واقعية ولا إلى نظرة دقيقة .

على أن للآمدى كتابا آخر فى مسألة من مسائل الأصول ، وهى الترجيح بين الأدلة المتعارضة ، وهو الموضوع الذى أفرد له الآمدى القاعدة الرابعة والأخيرة من كتابيه « إحكام الأحكام » ، و« منتهى السول »، وقد أسماه « الترجيحات »، وأحال عليه فى آخر كتاب منتهى السول(٣ / ٧٨) وواضح انه يمكن أن يعد فى كتبه الأصولية ، كما يمكن أن يعد أيضا من جهة أخرى فى كتب الخلاف والجدل ، كما أشار إلى ذلك ابن أبى أصيبعة فى الطبقات (٢ / ٢٨١) ، والبغدادى فى هدية العارفين (١ / ٧٠٧) وفى إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) ، وهذان الكتابان (لباب الألباب، والترجيحات) لانعرف شيئا عن أماكن وجودهما .

---

[١] راجع ما مر فى ص ٨١ . .

٤ – منتهى السول :

تذكر أكثر المراجع أنه مختصر لكتابه (الإحكام) ، والمقارنة بين الكتابين تؤكد ذلك ، من حيث تسلسل الموضوعات ، وما تحويه من مسائل رئيسة، وإن كان أحيانا يعيد توزيع مسائل الموضوع الواحد توزيعا جديدا كما فعل فى موضوع الترجيحات (ص٣ / ٧٢ ومابعدها) ، وأيضا من حيث أسلوب العرض ، فالآمدى يبدأ فيهما دائما بذكر الآراء فى المسألة وتحقيقها ، وينتقل إلى تحرير محل النزاع فيها ، ثم إلى مناقشة الآراء المختلفة لاختيار أحدها ، أو الإدلاء برأى جديد ، أو التوقف(١). كما أنه يستشهد بنفس النصوص ، ويوردها بألفاظها فى الإحكام غالبا (٢)، كما أنه يذكر فى مقدمة المنتهى (كتاب الإحكام) قائلاً : «إنه ربما قصر البعض عن الإحاطة به لاتساعه وامتداده . . . فرأيت النزول عن ذلك البسط العظيم إلى مختصر لائق بأفهام أبناء الزمان . . . وسميته : منتهى السول فى علم الأصول» وهو يحيل على الإحكام فى مواطن عدة منه(٣) ، مما يؤكد طبيعة العلاقة بين الكتابين ، وأن المنتهى مختصر للإحكام فعلا .

وقد كان لهذا الكتاب اثر كبير فى تاريخ التاليف فى علم الأصول كما قلنا ، وذلك بعد أن اختصره ابن الحاجب فى كتابه (منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل)(٤) ، فقامت على شرحه عشرات الشروح فى القرون التالية له .

وقد طبع (منتهى السول) فى مصر بمطبعة محمد على صبيح (غير محددة التاريخ) وقد كان مقررا للدراسة فى الأزهر فى الثلاثينيات من هذا القرن كما تدل هذه الطبعة ، وهى ثلاثة اقسام فى مجلد واحد . اما نسخه الخطية فتوجد منها نسخة فى مكتبة الجامع الأحمدى بطنطا تحت رقم عام ٤٣٨ وخاص(٥) ٦ ، وأخرى بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٢ أصول فقه ، وفى دمشق الظاهرية تحت رقم ٥٧ / ٦ .

وقد ورد ذكره منسوبا إلى الآمدى فى كشف الظنون (٢ / ١٨٥٧) ومرشد

---

(١) قارن مثلا الإحكام ٣ / ٩٥ – ١٦٥ ومنتهى السول ٢ / ٧٧ – ٩٥ .

(٢) انظر مثلا : منتهى السول ٣ / ٢٣ ، ٣٢ ، ٦٨ ، ٧١ .

(٣) منتهى السول ١ / ٢٢ ، ٤٩ ، ٢ / ٤٧ ، ٥٦ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٣ / ١ / ٢٢ ، ٤٩ ، ٦١ ، ٦٦ ، ٧٨ ،

(٤) طبع بمصر سنة ١٣٢٦هـ .

(٥) فهرس مخطوطات الجامع الاحمدى د. النشار وآخرين .

الأنام (١ / ٧٩٠) والأعلام (٥ / ١٥٣) ودائرة معارف القرن العشرين (٢ / ٥٦٩) وفى بروكلمان (١ / ٣٩٣) وطبقات السبكى (٥ / ١٣٠) وووفيات الأعيان (٢ / ٤٥٥) وهدية العارفين (١ / ٧٠٧) ، ومفتاح السعادة (٢ / ٤٩) وطبقات الأطباء (٢ / ١٧٥) وطبقات الشافعية لابن شهبة (٤٧ب) وطبقات ابن الملقن (ل ١٧٥ أ) ومرآة الجنان (٤ / ٧٤) .

ثانيا - الجدل والخلاف :

قد أشرت إلى دراسته المستفيضة لهذا العلم ، وأنه يعد من أكثر علماء عصره إنتاجا فيه ، ويؤكد هذا المجموعةُ الكبيرة من المؤلفات التى خلفها فيه ، شَرْحًا لكتب سابقة أو تأليفا ، ونذكر ما أمكن معرفته منها فيما يلى :

١ - غاية الأمل فى علم الجدل :

وهو عبارة عن شرح لكتاب السيد شهاب الدين المعروف بالشريف المراغى ، وهو أحد كتابين عنى بهما الآمدى منذ بدأ دراسة الخلاف والجدل فى بغداد ، حيث تُجْمع المراجع على أنه حفظ طريقة الشريف المراغى ، ثم أضاف إليها طريقة أسعد الميهنى (أبى سعيد أسعد بن أبى نصر الميهنى المتوفى سنة ٥٢٧ بهمدان)(١) ، وهما من أبرز المؤلفات فى هذا العلم . فلما بلغ مرتبة التأليف حرص على أن يشرح كتاب المراغى فى كتابه هذا ، ويبدو أنه ألفه فى تاريخ مبكر نسبيا ، وأنه كان يعتز به بصفة خاصة من بين مؤلفاته العديدة فى هذا الفن ، فنجده يكرر هذه العبارة فى الأبكار : « وقد استقصينا تقرير ذلك ، ودَفْعَ مايرد عليه من الإشكالات فى كتاب شرح الجدل وغيره من كتبنا »(٢) .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء (٢ / ١٧٥) باسم « غاية الأمل فى شرح الجدل » مع الإشارة إلى أنه شرح لكتاب الشريف المراغى ، وفى طبقات السبكى (٥ / ١٣٠) باسم « شرح جدل الشريف » وكذا فى وفيات الأعيان (٢ / ٤٥٥) ، وفى مرآة الجنان لليافعى (٤ / ٧٤) وفى مفتاح السعادة (٢ / ٤٩) وفى

---

(١) انظر ترجمته ومكانته فى علم الخلاف فى تبيين كذب المفترى ص ٣٢٠ .

(٢) انظر مثلاً الابكار ل ٢ / ١٣١٠ ، ب .

إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) باسم « غاية الأمل فى علم الجدل » وهدية العارفين (١ /٧٠٧) والنسخة الوحيدة الموجودة من هذا الكتاب – فيما علمت – تستقر الآن فى المكتبة الأهلية بباريس تحت رعم ٥٣١٨ كما ذكر بروكلمان .

٢- المآخذ الجلية فى المؤاخذات الجدلية :

ذكره ابن أبى اصيبعة فى عيون الأنباء (١ / ١٧٥) والبغدادى فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) وفى إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) باسم (المؤاخذات فى الخلاف) ، ولم نعرف عن هذا الكتاب غير اسمه الذى يشير إلى موضوعه .

٣- دليل متحد الائتلاف ، جار فى جميع مسائل الخلاف :

تشير إليه بعض المراجع – مثل عيون الأنباء (٢ / ١٧٥) – كما لو كان هو نفس كتاب « المبين » الآتى ذكره إلا أن كتاب المبين ، – وقد تيسرت لى قراءته(١) – لاعلاقة له بمسائل الخلاف . وإنما هو يشرح المصطلحات الفلسفية والكلامية ، ويذكره البغدادى فى إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) ككتاب مستقل ، وكذا فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) ولا نعرف الآن عن هذا الكتاب إلا اسمه الذى يشير إلى أنه من الكتب الخلافية على الأرجح .

٤ ، ٥ التعليقة الكبيرة ، والتعليقة الصغيرة :

ذكرهما ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء (٢ / ١٧٥) والبغدادى فى إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) ونص على أنهما فى الخلاف ، وذكر فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) أن له (التعليقة الصغيرة فى الخلاف) ثم ذكر أن له أيضا (طريقة فى الخلاف) ، وجاء فى كشف الظنون (١١١٣) أن له (طريقة فى الخلاف) وأنه ذكرها فى كتاب « الأبكار » وفى وفيات الأعيان (٢ / ٤٥٥) : « وله طريقة فى الخلاف ومختصر فى الخلاف أيضا » وفى مرشد الأنام (٧٩٠) : « وله طريقة فى الخلاف وتعليقة حسنة » ومثله تماما فى مفتاح السعادة (٢ / ٤٩) ، وفى مرآة الجنان (٤ / ٧٤) ، وفى طبقات الشافعية للسبكى أيضا (٥ / ١٣٠) ، وفى طبقات ابن شهبة (ل٤٧ب) : « وله طريقة فى الخلاف » .

---

(١) تم تحقيقه ونشره بعد ذلك في القاهرة عام ١٩٨٣م، واعيد إصداره في طبعة ثانية عام ١٩٩٢م.

وقد يظن من هذا ، أننا بإزاء أربعة كتب : التعليقتين والطريقة والمختصر ، ولكن الذى أرجحه أنهما كتابان فقط وهما : الطريقة فى الخلاف ، وهو الذى يسمى أحيانا بالتعليقة الكبيرة ، والمختصر فى الخلاف أو التعليقة الصغيرة كما يسميه البعض ، وذلك لأن كلمة « تعليقة » و« طريقة » يذكران بمعنى واحد فى كتب علم الجدل والخلاف، كما يقول ابن عساكر فى تبيين كذب المفترى (٣٢٠) عن طريقة أسعد الميهنى المشهورة : « وعلق عنه جماعة من الفقهاء ، وانتفعوا بطريقته ، ونسخ بتعليقته سائر التعاليق . . » كما أن المراجع التى تذكر التعليقتين تهمل الطريقة والمختصر ، والتى تذكر هاتين لاتشير إلى التعليقتين .

والذى يؤسف له أننا لانعرف عنهما شيئا سوى الاسم ، وأما ماذكر فى كشف الظنون من أن الآمدى أشار إلى طريقته فى الخلاف فى كتابه « الأبكار » فلم أجده مصرحا بذلك ، والذى ذكره صريحا هو (شرح الجدل) ، ثم يقول : وغير ذلك من كتبنا . . .

أما كتاب الترجيحات فيمكن أن يعد فى مؤلفاته الجدلية ، كما فعل بعض مؤرخيه، ولكنه يدرس أصلا مسألةً من مسائل الأصول اقتطعت لتكون موضوعاً لكتاب مستقل ، والمؤلف نفسه يحيل عليها فى مؤلفاته الأصولية ، فلذا ذكرتها هناك ، والأمر فى ذلك قريب .

ب- الفلسفة :

قلنا : إن الآمدى كان قد بدأ دراسته الفلسفية على يد شيخه ابن فضلان الذى كان بارعا فى المنطق ، وأنه استكمل دراسته تلك على أيدى نصارى بغداد، وإن لم نعرف أساتذته منهم على وجه التعيين(١) .

وقد غادر الآمدى بغداد إلى الشام ، حيث واصل دراسته للفلسفة ومهر فى المعقولات كما يجمع مؤرخوه ، وإن لم يذكر أحد منهم أية تفاصيل بهذا الشأن، ولايبعد أن يكون الرجل قد اعتمد على نفسه فى ذلك بعد القدر الذى حصله فى بغداد .

---

(١) انظر التراث اليونانى ١٣٢ ، ١٣٣ .

وللآمدى اهتمام خاص بكتب ابن سينا ، فقد شرح الإشارات فى كتابه (كشف التمويهات) وهو يشير فيه إلى كتاب الشفاء(١) ، وإلى مؤلفات ابن سينا الطبية(٢) ، وكثيرا مايشير إليه فى الأبكار بقوله : « إنه أفضل المتأخرين » ، كما يصفه فى غاية المرام بالفيلسوف المتأخر(٣) . وهو يعرض أيضا فى المآخذ لأقوال ديمقريطس وطاليس وغيرهما(٤) ، ويشير فى « الأبكار » إلى الحكماء السبعة « من أهل ملطية وأثينية » ويذكر أنهم قائلون بحدوث العالم(٥)، ويشير إلى قول « المشائين والرواقيين » بقدم العالم فى غاية المرام(٦) ، ويعرض ، فيما يتعلق بتعريف الإدارك الحسى لقول الرياضيين والطبيعيين من الفلاسفة ، ولرأى جالينوس أيضا ، ويناقش ذلك(٧) . كما يتعرض فى مواضع عديدة من كتبه لنظرية الفيض ولخلود النفس وتفسير النبوة عند « فلاسفة الإسلاميين » ويناقشها وغيرها من المسائل كما سيأتى تفصيلا ، مما يؤكد قول ابن تيمية عنه : « لم يكن فى وقته أكثر تبحرا فى العلوم الكلامية والفلسفية منه »(٨) .

ومع ذلك نجد ابن تيمية يبدى رأيا فى ثقافة الآمدى الفلسفية لانوافق عليه؛ إذ يقول فى مقام آخر « ولكن كثيرا من هؤلاء المتأخرين لايعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ماذكره ابن سينا كأبى حامد الغزالى والرازى والآمدى وغيرهم »(٩) واحسب ان كلامه الأول أقرب إلى الحقيقة . وإلا فهل يعتبر من يقرأ كتب ابن سينا فقط متبحرا فى العلوم الفلسفية ؟ إلا أن يكون المراد أنه متأثر بطريقة ابن سينا وآرائه . وعندئذ فلايمكن البتّ فى هذا الأمر مالم نطلع على آثاره الفلسفية بالقدر الذى يتيح لنا ذلك ، أما مؤلفاته الفلسفية فهى :

١ - النور الباهر فى الحكم الزواهر :

وقد ذكره البغدادى فى هدية العارفين(١٠) ونص فيه على أنه يقع فى خمس مجلدات ، ويوجد فى دار الكتب العمومية باستانبول ، كما ذكر فى كتابه (إيضاح

---

(١) انظر مثلا : لوحة ٦ب من كشف التمويهات .

(٢) انظر المرجع السابق لوحة ١٦ ، ب .

(٣) انظر غاية المرام ص ١٠ .

(٤) انظر المآخذ ل ١١٤ ، ١٥٠ .

(٥) انظر الأبكار ١ /١٨٥ .

(٦) غاية المرام ل ١٩٦ .

(٧) انظر الأبكار ١ /١١٠٣ - ١١٠٩ .

(٨) نقض المنطق ص ١٥٦ .

(٩) الموافقة لابن تيمية ٢ /٢٥١ .

(١٠) انظره ١ /٧٠٧ .

المكنون) أن كتاب غاية الأمل هو لسيف الدين الآمدى صاحب « الباهر فى الحكم الزواهر »(١) . ولعله أكبر كتبه الفلسفية ؛ فقد ذكروا أن كتابه (أبكار الأفكار) الذى يقع فى ١٢٠٠ صفحة يقع فى أربع مجلدات ، وهذا خمس مجلدات ، كما ذكر صاحب مفتاح السعادة أن له « كتاب الباهر فى علم الأوائل والأواخر – خمس مجلدات كبار »(٢) .

٢- دقائق الحقائق :

وهو من أهم كتبه الفلسفية ومن أقدمها تأليفا – فيما نعلم – إذ يشير إليه فى كتابه الأبكار ويحيل عليه وحده ، أو مع كتابه الآخر (رموز الكنوز)، ويقول أحياناً : « دقائق الحقائق وغيره من كتبنا المخصوصة بهذا الفن »(٣) ، وقد ذكره القفطى فى (إخبار العلماء)(٤) ، غير أنه سماه (كتاب الحقائق فى علم الأوائل) ونص على أنه ثلاث مجلدات ، كما ذكره ابن خلكان فى وفيات الأعيان(٥) ، وابن كثير فى البداية والنهاية(٦) وقال : إنه فى الحكمة ، وابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء(٧) ، وابن شهبة فى طبقاته(٨) ، واليافعى فى مرآة الجنان(٩) ، والزركلى فى الأعلام(١٠) ، وبروكلمان(١١) وذكر أنه فى المنطق ، وأنه يوجد فى مكتبة البارودى ببيروت ، كما ورد فى مجلة المجمع اللغوى بدمشق(١٢) وكحالة فى معجم المؤلفين(١٣) ، مع النص على أنه فى الحكمة ، وصاحب مفتاح السعادة(١٤)، وسماه (كتاب الحقائق فى علوم الأوائل ٣مجلدات) وحاجى خليفة فى كشف(١٥) الظنون ، وذكر أنه مجلدات فى الحكمة ، والبغدادى فى هدية العارفين(١٦) مع النص على أنه فى الحكمة . وقد ذكره أيضا ابن

---

(١) انظره ١/٢٨١ .

(٢) انظره ٢/٤٩ .

(٣) انظر الابكار ١/٥أ ، ١٣٢أ ، ب ، ٣٧ب ، ٢٩٩ب ٢/١٢ ، ١٨٥ .

(٤) لوحة ١٧٠أ – النسخة المخطوطة .

(٥) انظره ٢/٤٥٥ .

(٦) انظره ١٣/١٤٠ .

(٧) انظره ٢/١٧٥ .

(٨) انظر طبقات الشافعية له لوحة ٤٧ ب .

(٩) انظره ٤/٧٤ .

(١٠) انظره ٥/١٧٣ .

(١١) انظره ١/٣٩٣ .

(١٢) انظره مجلد ٧/١٣٤ .

(١٣) انظره ٧/١٥٥ .

(١٤) انظره ٢/٤٩ .

(١٥) انظره ٢/٧٥٨ .

(١٦) انظر ١/٧٠٧ .

تيمية فى موافقة صحيح المنقول منسوبا للآمدى ، وأشار إلى أنه ذكر فيه حقائق تختلف عما ورد فى كتابه أبكار الأفكار(١) ، كما أشار إليه أيضا فى كتابه (نصيحة أهل الإيمان)(٢) .

وهناك عدة ملاحظات حول هذا الكتاب :

أولا - بشأن تسميته ، فإنى أرجح أنها (دقائق الحقائق) كما ذكره المؤلف نفسه فى كتابه (الأبكار) فى عدة مواضع كما سبق ، واتفق عليه أكثر المؤرخين، ولعل من اقتصر على (الحقائق) إنما قصد الاختصار .

ثانيا : وأما عن موضوعه فهو الفلسفة بصفة عامة ، وليس المنطق فقط كما ذكر بروكلمان ، ويدل على ذلك مايلى :

١- ماذكرته المراجع القديمة من أنه (فى علوم الأوائل) أو (فى الحكمة) كما مرّ وهى تشمل المنطق وغيره .

٢- ماذكره المؤلف نفسه فى الأبكار ، فمن ذلك عرضه لرأى الفلاسفة فى الحركة والسكون ، وقوله بعد ذلك : « وقد استقصينا ذلك فى دقائق الحقائق وغيره من كتبنا ، وحققناها فيه ؛ فعليك بمراجعته(٣) » . كما عرض لاختلاف الفلاسفة حول قدم العالم وحدوثه ، ثم قال : إنه استقصى ذلك فى (دقائق الحقائق ورموز الكنوز)(٤) . وتلك مسائل من صميم الفلسفة ، وليست من مسائل المنطق . وهناك إحالات أخرى تؤكد ذلك(٥) ، وإن كان يحيل أيضا على نفس هذا الكتاب بشأن بعض المسائل المنطقية ، كما فعل حينما عرض لمسألة المقولات العشر، وغيرها(٦) ، وكما فعل فى كتاب (الإحكام) بشأن مسألة التصورات ، وهل هى كسبية أو ضرورية (٧) .

ثالثا - وأما عن أماكن وجوده الآن : فقد جاء فى المجلد الخامس من مجلة المجمع

---

(١) الموافقة - طبع انصار السنة ٢ / ٢٤٨ .

(٢) انظر جهد القريحة - ملحق بصون المنطق للسيوطى . ص ٢٤٤ .

(٣) الابكار ٢ / ٥٣ب .   (٤) السابق ٢ / ١٨٥ .

(٥) السابق ٢ / ١٢٠٩ ، إذ يعرض لحقيقة النفس وآراء الفلاسفة فيها ، ويحيل على دقائق الحقائق .

(٦) السابق ١ / ٢٩٩ ب .   (٧) انظر الاحكام ط ١٩٦٦ ١ / ١٣٠

العلمى بدمشق سنة ١٩٢٥ – ١٩٢٦ م ص ١٣٣ – ١٣٥ مقال عن محتويات مكتبة البارودى فى بيروت بقلم السيد عيسى المعلوف فيه مايلى : « دقائق الحقائق فى المنطق وهو الجزء الأول ، لعلىّ بن أبى على الآمدى ، فى نحو ٥٠٠ صفحة ، وفيه اعتراضات على المناطقة واصطلاح اليونانيين وغيرهم فى تعريف الحدود والأجناس ، وإطالة فى شرح الكليات والأقيسة ، ويزيد النسخة أهمية أنها قرئت على المصنف المتوفى (كذا) سنة ٦٠٨هـ وهى بغاية الدقة والضبط » وكلمة « المتوفى » هنا مقحمة خطأ – كما هو واضح – ويبدو لى أن بروكلمان قد اعتمد على هذه البيانات فيما قرره ، من أن الكتاب فى علم المنطق، ومن البيانات السابقة يظهر أنه ألف فى القاهرة، قبل مغادرة الآمدى لها مهاجراً إلى الشام .

وقد انتقلت هذه النسخة من ذلك الكتاب إلى أمريكا ضمن مابيع من مكتبة البارودى المذكورة ، إذ نجد فى فهرس المخطوطات بمكتبة جامعة برنستون ص٢٧٠ ، أنه يوجد « لسيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى كتاب اسمه (دقائق الحقائق) عدد صفحاته ٢٣٧ مقاسها ٢١٫٥ X ٤١٫٨سم ، وقد كتب على غلافها الخارجى ١٧X١٠سم وفى كل صفحة ثلاثة وعشرون سطرا ، على ورق شرقى لامع ، نسخت بخط واضح قليل الإعجام ، وهو عبارة عن الجزء الأول من المؤلف الكامل الذى يضم المنطق والطبيعيات ، وما وراء الطبيعة . وهذا الجزء يتناول المنطق وبعض مسائل الفلسفة « ثم ذكر بداية هذا الجزء وهى » نحمد الله على نعمائه ، وإسباغ عطائه . .الخ ، وخاتمته وهى : « نجز الجزءُ الأول ، والحمد لله رب العالمين ، وسلامه على رسله أجمعين » ثم يضيف كاتب الفهرس المذكور أنه توجد تعليقات وإضافات بهامش الكتاب ، وأنه توجد فى خاتمته إشارة إلى بداية الجزء الثانى ، كما يوجد بجانب العنوان مايؤكد أن هذه النسخة كتبت فى حياة المؤلف ، والمخطوطة فى حالة جيدة ، لكنها متآكلة من أثر الحشرات مجلدة تجليدا شرقيا مطبوعة بخاتم ذى علامة ، ثم يختم هذه البيانات بقوله : « ومن الواضح أن المخطوطة فريدة ونادرة » وأرجح أنه تم الحصول عليها من بيروت(١) .

---

(١) حصلت مكتبة كلية دار العلوم على نسخة مصورة عن المجلد الأول المحفوظ بمكتبة جامعة برنستون من كتاب (دقائق الحقائق) في اوائل السبعينات، وهي تؤكد البيانات التي اسلفناها في الصفحات السابقة عن طبيعة الكتاب.

ولانعرف شيئا عن نسخ أخرى من هذا الكتاب أو باقى أجزاء النسخة المذكورة آنفا، غير أنه يوجد فى رسالة (فخر الدين الرازى وآراؤه) للمرحوم صالح الزركان ضمن الكتب المشكوك فى نسبتها إلى الرازى – مايلى : « دقائق الحقائق : نسب هذا الكتاب إلى الرازى فى فهرس أصفية بحيدار آباد برقم ٥١٥ – مطبوع ومترجم إلى الأوردية ، وجامعة أبروين برقم ٢٦٢ إلهيات – ولم أجد من يذكره غير بروكلمان فى الملحق ١ / ٩٢٣) ثم يقول : « ولعله لسيف الدين الآمدى المتوفى سنة٦٣١ فقد ذكر له حاجى خليفة رسالة بهذا الاسم فى كشف الظنون ٢ /٧٥٨ » . وتوجد نسخة من هذا الكتاب بمانشستر بإنجلترا برقم ٢٦٢ وثلاث فى جامعة برنستون بأمريكا بالأرقام ١٠٠٢هـ، ١١٣٩هـ، ١٠٠٣هـ.

ولكن فهرس المكتب الهندى للمخطوطات العربية ، يذكر كتابا اسمه (دقائق الاخبار عما فى القرآن والحديث مما يتصل بأحوال أهل الجنة والنار) تتفق محتوياته تماما مع ما فى نسخة مانشستر، ونسخ برنستون الثلاث المذكورة، ويشير ايضا إلى ان منه نسخة فى برلين برقم ٢٧٧٨ ف ف . ويذكر أن الكتاب تاليف حمزة بن يوسف بن خليفة . فتلك هى حقيقة الكتاب الذى نسب خطأ إلى الرازى ، وظُن انه للآمدى ، وهو فى الحقيقة لغيرهما ولاعلاقة له بكتابنا « دقائق الحقائق » .

٣- رموز الكنوز :

ذكره البغدادى فى هدية العارفين(١) وقال : إنه كتاب فى الحكمة ، وابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء(٢) ، وذكره مستقلا عن « منائح القرائح » ، وابن تيمية فى (النصيحة)(٣) ، غير أن ابن خلكان يقول فى وفيات الأعيان(٤) : « فمن ذلك كتاب أبكار الأفكار فى علم الكلام ، اختصره فى كتاب سماه : منائح القرائح ورموز الكنوز » وقد نقل اليافعى نفس العبارة فى مرآة الجنان(٥) ويقول صاحب كشف الظنون(٦) : « وله أبكار الأفكار فى الكلام .. ومختصره رموز الكنوز له أيضا » .

والحق أن المنائح والرموز كتابان مختلفان ، وأن الثانى ليس مختصرا للأبكار ، بل

---

(١) انظره ١ /٧٠٧ .

(٢) انظره ٢ /١٧٥

(٣) انظر جهد القريحة ص ٢٤٤ .

(٤) انظره ٢ /٤٥٥

(٥) انظره ٣ /٧٣ ، ٧٤ .

(٦) انظره ١ /٤ .

هو كتاب فى الفلسفة والأبكار فى أصول الدين، والذى يؤكد ذلك ماذكره المؤلف فى الأبكار(١) ، إذ يذكر المقولات العشر ويقول : « ومن أراد معرفة حقيقة كل واحد من هذه الأجناس ، على طريق الاستقصاء ، فعليه بمراجعة دقائق الحقائق ورموز الكنوز » ، وفى موضع آخر يشير إلى الفلاسفة السابقين على أرسطو ورأيهم فى حدوث العالم . ويذكر أنه استقصى ذلك فى دقائق الحقائق ورموز الكنوز(٢)، فهذا يؤكد لنا أنه كتاب فى الفلسفة لا فى علم الكلام ، وأنه سابق على (الأبكار) فكيف يكون اختصارا له ؟.

وقد سبق أن نقلت عن ابن أبى أصيبعة أنه قرأ بنفسه على الآمدى كتاب (رموز الكنوز فى الحكمة) لمودة أكيدة كانت بينه وبين أبيه ، ولم يكن الآمدى يدرس الفلسفة بدمشق إلا للخواص من التلاميذ ، فهذا – مع الإحالات المشار إليها – يدلنا على طبيعة الكتاب وموضوعه .

ومما يؤكد ذلك أيضا قول ابن تيمية فى (نصيحة أهل الإيمان)– كما نقل السيوطى(٣) فى جهد القريحة – عن الفلاسفة وأتباعهم : « وعامة فلسفتهم الأولى وحكمتهم العليا من هذا النمط ، وكذلك من صنف على طريقتهم كصاحب المباحث المشرقية ، وصاحب حكمة الإشراق ، وصاحب (دقائق الحقائق ورموز الكنوز) وهو يشير بذلك إلى الرازى والسهروردى والآمدى، ومؤلفاتهم الفلسفية .

ومن عجب أن يذكر حاجى خليفة فى كشف الظنون(٤) هذا الكتاب ثم يقول : « المذكور فى الأبكار، اختصره من كتابه أبكار الأفكار » ، ولايفطن إلى تناقض الأمرين، على أن موضوع الكتابين مختلف كما يظهر من نصوص المؤلف التى أشرت إليها(٥) .

---

(١) الأبكار ١ / ٢٩٩ ب . (٢) السابق ٢ / ١٨٥ ا.

(٣) جهد القريحة ص ٢٤٤ ضمن كتاب (صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام) للسيوطى.

(٤) انظر كشف الظنون ١ / ٧٥٨.

(٥) هذا ويوجد فى مكتبة الازهر كتاب اسمه (رموز الكنوز) برقم ١٢٥ عام ، ٢٥ خاص وهو عبارة عن منظومة لمؤلف مجهول ، نسخ عام ١١١٠ هـ اولها :

وهو الذى يظهر من وقف السواد   لمن تامل الحديث والمراد

ولعلها لكمال الدين محمد بن موسى بن عيسى البويرى المتوفى سنة ٨٠٨هـ إذ يوجد له فى (فهرست مخطوطات برنستون – ص ٥٤١) كتاب بهذا الاسم برقم ٨٩١. وهو عبارة عن ارجوزة من ٢٠ الف بيت فى الفقه الشافعى والإلهيات والنحو ، عليها هوامش وتعليقات وبحالة جيدة ، ويحتمل أنها نسخت فى القرن ١٧ م وهى نادرة جدا ، وقد تم الحصول عليها من بريل – ليدن سنة ١٩٠٠ م وواضح ألا علاقة بينها – على كل حال -- وبين كتابنا .

٤ - كشف التمويهات :

وهو من أهم كتبه الفلسفية ، وقد ألفه – أو أتم تأليفه – قبل سنة ٦١٧هـ ، بحماة وأهداه إلى أميرها «المنصور بن تقى الدين» ويبدو أن هذه الفترة ، والفترة السابقة عليها التى قضاها الآمدى بمصر ، كانتا أحفل مراحل حياته بالعمل فى حقل الفلسفة تعليما وتأليفا .

وفى النسخة التى أتيح لى الاطلاع عليها ، يشير الآمدى إلى أهمية كتاب (الإشارات والتنبيهات) ، ودقته ، وغموضه أحيانا ، وإلى طول اهتمامه به ، واشتغاله بالتعليق عليه وشرحه ، حتى بدا له أن يقدم ذلك الشرح خدمة لمن يكنى عنه بقوله : «فلان حرس الله عُلاَه ، فإنه الواقف فى نهايات أقدام الحكماءُ ، والعالم بتفاوت درجات العلماء ، والمحقق الذى يُشَار إليه فى الآفاق .. وطالما كنت أطلب من يعرف ماتحملته فى تحصيل هذا الشرح من المشاق ... فلما انتهيت إلى حضرته .. ومررت بعتبته ... وعرفت التفات خاطره إلى إتمام شرح هذا الكتاب ، لاجرم خضت فى تيار بحاره(١) ..الخ» وهو هنا يشير إلى أمير حماة المنصور بن تقى الدين كما صرح بذلك ابن أبى أصيبعة(٢) . ومن الملاحظ أن الآمدى لم يُهْدِ كتبه إلا للعلماء من الأمراء وهم : الملك المعظم ، والمنصور ، والعزيز .

وإذا أمكننا الإطلاع على النسخة الكاملة من هذا الكتاب ، فستعطينا بُعْداً جديدا لثقافة الآمدى وإنتاجه العلمى، وهو الكتابة فى التصوف شرحا للجزء الأخير من (الإشارات) ، وهو جانب نفتقده فى سائر كتبه المعروفة الآن .

بقيت كلمة عن أماكن وجود هذا الكتاب وحقيقة موضوعه :

توجد نسخة من هذا الكتاب بمكتبة المتحف البريطانى بلندن برقم ٢٥٣ شرقى ، إلا أنها عبارة عن قطعة من الكتاب تبلغ ٣٣صفحة فقط ، تنتهى عند بداية الكلام على القضايا والتركيب الخبرى ، وقد نقلت عنها نسخة مصورة (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة ، طبعت عنها صورة لمكتبة دار العلوم ، وقد قرأتها ، وعليها اعتمدت فى وصف الكتاب وتحديد مضمونه .

---

(١) كشف التمويهات ل ٢ ب.

(٢) طبقات الأطباء ٢/١٧٥ .

وقد ذكر الأستاذ الزركان فى بحثه عن الرازى(١) أن للآمدى كتابا اسمه المآخذ ينتقد فيه شرح الرازى على الإشارات ، ثم أحالنا على مفتاح السعادة وعلى مؤلفات ابن سينا للأب قنواتى .

وقد ذكر الأب قنواتى أن الآمدى ألف كتابه (كشف التمويهات) ضد فخر الدين الرازى ، وأنه توجد منه نسخة بالمتحف البريطانى(شرقى ١٣٩– ١٤٠) وأخرى فى برلين برقم ٥٠٨٤وثالثة فى جار الله بتركيا برقم ١٣١٣ وهو أيضا يعتمد على صاحب (مفتاح السعادة) الذى ذكر أن للآمدى كتاب (المآخذ على الإمام الرازى فى شرح الإشارات – مجلد)(٢) وهو يتفق فى هذا مع القفطى فى إخبار العلماء بأخبار الحكماء (٣) .

ولى فى هذا الصدد بعض الملاحظات :

(أ) أنه من الخطر قبول المعلومات المكتبية ، التى ترد فى المراجع عن مؤلفات العلماء قبل تمحيصها وتوثيقها ، وذلك لأن هذه المعلومات لاتستند أحيانا إلى خبرة واقعية بالكتب نفسها .

(ب) أن صاحب مفتاح السعادة كان فى بياناته ، عن الآمدى وكتبه ، مجرد ناقل عن القفطى كما سبقت الإشارة ، ولكن مواطنه البغدادى – صاحب هدية العارفين وإيضاح المكنون – تدل بياناته على بحث أدق ، ومشاهدة للكتب التى يوردها ، بدليل أنه يحدد أحيانا حجمها ومكان وجودها ، كما أنه يورد تفاصيل لاتوجد عند غيره ، ويكفى أنه ذكر لنا فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) من مؤلفات الآمدى ٢٢ مؤلفا ، انفرد هو بثلاثة منها لم يذكرها غيره ، وهى (النور الباهر فى الحكمة) ونص على أنه موجود بدار الكتب العمومية باستانبول ، « وفرائد الفوائد » ونص على أنه مجلد فى الحكمة ، وكتاب الغرائب وكشف العجائب فى الاقترانات الشرطية « مجلد »، وهو يذكر كتابنا هذا فى هدية العارفين(١ /٧٠٧) قائلا : « وله من الكتب كشف التمويهات فى شرح التنبيهات » وكذا فى كتابه إيضاح المكنون (٢ /٣٥٨) دون أن يشير فيهما إلى

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٧٢ .

(٢) مفتاح السعادة ٢ /٤٩ .

(٣) إخبار العلماء للقفطى ل ١٧٠ أ .

المآخذ، أو نقد الرازى فى شرحه للإشارات ، وقد مر بنا أنه توجد بمكتبة جار الله نسخة من شرح الآمدى هذا .

(جـ) أن النسخة التى تيسرت لى قراءتها من كشف التمويهات – وإن كانت ناقصة – لاتدل مطلقا على نقد الرازى كما يذكر القفطى ومن تابعه ، ولاعلى نقد إشارات ابن سينا نفسه ، كما يذكر خبراء معهد المخطوطات بظاهر هذه النسخة ، بل هى مجرد شرح دقيق محايد لكلام ابن سينا فى الإشارات ، يعتمد فيه أحيانا على مؤلفات اخرى لابن سينا كالشفاء وغيره .

ولو صح ان الآمدى وضع هذا الكتاب نقدا لشرح الرازى ، لقد كان من الواجب أن يشير فى مقدمة كتابه إلى هذا الكتاب الذى ينقده – كما فعل الطوسى فى شرحه (١ / ١٦١ – ١٦٣)، ولكنا لانجد اى إشارة إلى ذلك ، بل إنه لايذكر عبارة (كشف التمويهات) التى يبدو أنها أحد الأسباب فى اعتباره تعقيبا ونقدا لشرح الرازى ، مع أنه يحرص فى المقدمات عادة على ذكر اسم الكتاب .

وامر آخر ، وهو أن من تعرضوا لشرح الرازى بنقد ، كالطوسى ، أو بالموازنة بينه وبين الطوسى فيما بعد ، كالقطب التحتانى المتوفى سنة ٧٦٦ صاحب كتاب (المحاكمات بين الإمام والنصير الطوسى) الذى طبع بمصر سنة ١٢٩٠هـ لا يشير اى منهما إلى شرح الآمدى ، مع أنه فى نفس الموضوع كما يُدعى ، رغم أن الطوسى يشير إلى كلمة بعض (الظرفاء) عن شرح الرازى «إنه جرح لا شرح»، بل إن كتبا سابقة وتالية للقطب التحتانى تصدر خاصة بالمحاكمة بين الرازى والطوسى فقط ككتاب محمد بن سعيد اليمنى المتوفى سنة ٧٠٧ هـ باسم (المحاكمة بين نصير الدين والرازى) وقد طبع بطهران ، وكتاب محمد الاصفهانى (المحاكمة بين نصير الدين والإمام فخر الدين الرازى) فلم تواطأ الجميع على إغفال الآمدى ، وهو فى المكانة الفلسفية مثل الطوسى، وهما متعاصران تقريبا ؟ .

ولذا ، فإنى أقرر أن كلا من «المآخذ» و«كشف التمويهات» كتاب مستقل له موضوعه الخاص؛ هذا شرح للإشارات مستقل عن شرح الرازى، وذاك على الأرجح فى علم الكلام تلخيص ونقد لكتاب المطالب العالية للرازى ، وإن كان الامر لايزال بحاجة

إلى مزيد من البحث والدراسة لكتاب «المآخذ» المشار إليه، والإطلاع على وثائق أخرى، كالنسخة الكاملة من كشف التمويهات .

٦- المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين :

وهو – كما يبدو من اسمه – فى تعداد المصطلحات الفلسفية والكلامية، وإن كانت الكثرة الساحقة منها فلسفية – وهذا موضوع الفصل الأول منه ، ثم بيان معانيها المختلفة ، وهو موضوع الفصل الثانى منه ، والكتاب يقوم على هذين الفصلين بعد مقدمة موجزة ، يشير فيها إلى اعتزامه تقديم (هدية سَنية من الأمور العلمية والآثار النفسية . . إلى المولى الصديق الفاضل ، الحبر الكامل ، رئيس العلماء ، وسيد الفضلاء . . . خاصة أمير المؤمنين . . وذلك لشرف إخائه إلىّ ، وكريم امتنانه علىّ . . حتى أشار – أعلى الله مراتبه – بوضع مختصر جامع لشرح الألفاظ المتداولة فى اصطلاح الحكماء والمتكلمين ، ليكون هداية للمبتدئين ، وتذكرة للمنتهين . . » مما يوحى بأنه يهديه إلى أمير حماة الذى كانت علاقة الآمدى به أشبه بالأخوة والولاية، منها بالتبعية والرعاية ، وقد أهدى إليه الآمدى أيضا كتابه (كشف التمويهات فى شرح الإشارات) لاهتمامه بالدراسات الفلسفية ومعرفته بقيمتها .

وقد ذكر هذا الكتاب بين كتب الآمدى ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء (٢ / ١٧٥) والبغدادى فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) وفى إيضاح المكنون (٢ /٣٢٧) والبستانى فى دائرة المعارف (ط سنة ١٩٥٦) وقال إنه : نشر فى مجلة المشرق المجلد ٤٨ لسنة ١٩٥٤ . وذكره بروكلمان منسوبا إلى فخر الدين الرازى ، يقول الأستاذ الزركان فى بحثه عن الرازى : (المبين : لم يذكره أحد من المؤلفين (يقصد منسوبا إلى الرازى) إلا بروكلمان ، غير أنى رجعت إلى فهرس آيا صوفيا ٢٣٨٤ وهو الرقم الذى أشار إليه بروكلمان ، فلم أجد كتابا بهذا العنوان، لا للرازى ولا لغيره . . . . ولا أظنها إلا إحدى غلطات بروكلمان وخَلْطه بين كتب الرازى والطوسى »(١) وقد خلط بروكلمان هذه المرة – غير منقص ذلك من قدره – بين الآمدى والرازى ، كما صنع فى كتاب (دقائق الحقائق للآمدى) إذ نسبه إلى الرازى ، كما ذكر الأستاذ الزركان

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ١٥١ .

فى بحثه عن (الرازى وآراؤه) (ص ١٣٣) وتوجد نسخة من هذا الكتاب بدار الكتب الظاهرية بدمشق برقم ٩١٩٩عام .

وقد وفقنى الله تعالى للحصول على صورة من نسخة الظاهرية هذه التى كتبت فى تاريخ غير محدد بعد وفاة المؤلف ، وكانت فى مكتبة الشيخ محمد قناوى ، ثم نقلت إلى الظاهرية بدمشق ، وله على هامشها بعض التعليقات وعليها اعتمدت فى وصف الكتاب ومحتوياته ، كما تيسر لى الاطلاع على ما نشر من الكتاب بمجلة المشرق البيروتية الكاثوليكية (فى العدد الثانى من المجلد الثامن والأربعين لسنة ١٩٥٤ فى الصفحات ١٦٩-١٨١) ، وهو عبارة عن نسخة خطية غير كاملة ، (تبلغ نصف النسخة الموجودة بالظاهرية) نشرت بمعرفة الأبوين ولهلم كوتش ، واغناطيوس عبده خليفة اليسوعيين عن نسخة صورها الأستاذ احمد إتش عن النسخة الموجودة فى مكتبة على اميرى برقم ١٢٠٩ ، وقد أشارا إلى أنها سبق أن استرعت انتباه الأب بويج عندما كان مقيما فى استانبول عام ١٩٣١ / ١٩٣٢ فنسخها ، وقد اعتمدا أيضا على ما نسخه ، ونقلا عنه الوصف المادى للمخطوطة ، الذى يرجح فيه أنها كتبت بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر الميلاديين.

ويلاحظ على هذه المخطوطة ، أنها اقل ضبطا من نسخة الظاهرية فضلا عن نقصها ، كما ان اسم المؤلف فيها ، (سيف الدين أبى الحسن على بن يوسف الآمدى) بينما هو فى نسخة الظاهرية (سيف الدنيا والدين أبى الحسن على بن يوسف الآمدى) وكلاهما تعوزه الدقة ، ويقول الأبوان– فى لغتهما الخاصة – «إن ابحاثا تظل ضرورية لمعرفة سيرة المؤلف .. ومحتويات هذا الكتاب تجعله يستحق النشر» ، وارى أن تحقيق هذه الرغبة الأخيرة يحتاج ، أولا إلى تحقيق الكتاب ، ثم مقارنة محتوياته برسالة الحدود لابن سينا، وبتعريفات الجرجانى ، وكشّاف التهانوى ، وأمثال هذه الكتب لمعرفة مكانته بين هذا الضرب من المؤلفات(١).

---

(١) قمت بالعمل المقترح هنا بعد الحصول على نسخة ثالثة بمكتبة الأزهر، مع مقدمة عن المصطلح الفني العربي، وخاصة الفلسفي، ونشر بمصر مرتين كما سبق ذكره ، وبعد ظهور الطبعة الاولى بعامين اصدر الدكتور عبد الأمير الأعسم ببغداد عام ١٩٨٥م نشرته للكتاب ضمن عمله المشكور «المصطلح الفلسفي عند العرب» (ظهرت طبعة له بالقاهرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٩م)، لكنه كان حريصاً على ان يؤكد انه ينشر الكتاب لاول مرة وهذا غير صحيح، وانه يؤرخ للآمدي وجهوده العلمية لاول مرة ايضا ، برغم علمه برسالة الماجستير التي اعدتتها قبل نشرته الاولى بستة عشر عاماً، وإذا كنت آسف لشيء فلضعف التواصل العلمي بين أجزاء العالمين العربي والإسلامي .

٧- فرائد الفوائد :

ذكره البغدادى فى هدية العارفين ١ / ٧٠٧ ونص على أنه مجلد فى الحكمة، ولم أجد هذا عند غيره ، فلعله رآه بنفسه ، غير أن بروكلمان (فى الملحق) يشير إلى كتاب آخر للآمدى اسمه « الفريدةالشمسية » لا يعرف موضوعه، ويوجد بمكتبة المدينة بالحجاز برقم ١٤٤ ، ولا ندرى أهما كتاب واحد ، أم كتابان مختلفان؟ هذا، ويوجد فى مكتبة مهرشاه سلطان بتركيا كتاب تحت رقم ٢٩٨ ، بعنوان (فرائد الفوائد فى بيان العقائد) لأحمد بن محمد أمين، طبع عام ١٢٢٠هـ، ولا علاقة له بكتابنا .

جـ - علم الكلام :

لاتكاد المراجع تذكر شيئا عن شيوخ الآمدى فى هذا العلم ، وإن كانت تشير إلى أن ابن فضلان كان يُتْقن الأصلين – أصول الدين وأصول الفقه – ومن الطبيعى أن يكون الآمدى قد بدأ دراساته الكلامية فى بغداد ، ويبدو لى أن الآمدى قد اعتمد – بعد ذلك – على نفسه إلى حد كبير فى دراسة هذا العلم ، حتى بلغ تلك المنزلة التى يُدلُّ بها فى أوائل كتبه(١) ، والتى يشهد بها معاصروه ومن بعدهم ، من أنه صار أكبر متكلم فى عصره ، وأبرز المشتغلين بالدراسات العقلية على وجه العموم .

وتمثل مؤلفات الآمدى بوضوح – المرحلة الثانية من علم الكلام ، التى تسمى (كلام المتأخرين)(٢) والتى اختلط فيها الكلام بالفلسفة إلى حد كبير ، كما يظهر من الأبكار و« غاية المرام » و« المبين » و« المآخذ »، وإن كان للرجل موقف من الفلسفة سنشير إليه عند الحديث عن منهجه . وقد اعتنق المذهب الأشعرى ، ولعله آخر أعلامه المبرزين ، ولكنه يتميز عن أسلافه من شيوخ الأشاعرة ، سواء فى منهجه الذى حدده والتزمه إلى حد كبير كما سنبين ذلك ، أو فى آرائه التى تحرر فيها من التزام الأفكار السائدة فى المذهب إلى حد ما ، وهو يطلق لملكته النقدية العنان، فتتناول كل من سبقوه حتى أبا الحسن الأشعرى نفسه .

---

(١) انظر الأبكار ١ / ١٢ ، ب وغاية المرام ص ٤ .

(٢) انظر الموافقة لابن تيمية حيث يقول عن الآمدى والأرموى (٢ / ٢٣٢) . « وهما مع الرازى ونحوه افضل بنى جنسهم من المتاخرين . . . » وانظر ابن خلدون فى المقدمة ص ٤٦٦ ، ر٤٦٧

أما مؤلفاته الكلامية فهى :

١ - أبكار الأفكار فى أصول الدين :

وهو موسوعة كلامية حافلة انجزها اثناء مقامه بمصر فيما أرجح ، ويبدو انه ظل ينقحها ويضيف إليها حتى اتمها فى سنة ٦١٢هـ اى قبيل رحيله من مصر إلى الشام، كما هو مدون على النسخة المنقولة عن نسخة المؤلف الأصلية التى سنصفها .

ويجمع كل مؤرخيه على ذكر «الأبكار» فى مقدمة مؤلفاته كما فى اسماء الحكماء للقفطى (ل ٧٠ أ) وهو ينص على أنه اربعة مجلدات فى اصول الدين ، ووفيات الأعيان لابن خلكان (٢ / ٤٥٥) ويسميه ابكار الأفكار فى علم الكلام ، وكذا فى مرآة الجنان لليافعى (٤ / ٧٤)، والبداية والنهاية لابن كثير (١٣ / ١٤٠)، وطبقات الشافعية للسبكى (٥ / ١٣٠)، وفى عيون الأنباء لابن ابى اصيبعة (كتاب أبكار الافكار فى الأصول) وفى طبقات الشافعية لابن شهبة (ل ٤٧ ب) : «أبكار الأفكار فى اصول الدين»، وفى طبقات ابن الملقن (مصنف الإحكام والابكار)، وفى مرشد الأنام (ص ٧٩٠)، وفى مفتاح السعادة (٢ / ٤٩)، وفى هدية العارفين (١ /٧٠٧) وفى كشف الظنون (١ / ٤ ،١٤٥)، والأعلام للزركلى (٥ / ١٥٣)، ومعجم المؤلفين لكحالة (٧ / ١٥٥)، ودائرة معارف القرن العشرين (٢ / ٥٦٩)، وبروكلمان (١ /٣٩٣)، ودائرة المعارف الإسلامية (٢ /٦١٨)، وذكره أيضا روزنتال فى كتاب علم التاريخ عند المسلمين (٣٣٦) منسوبا إلى الرازى ونبه على ذلك مترجمه - الأستاذ صالح أحمد العلى - ونسبه إلى الآمدى اعتمادا على ماجاء فى كشف الظنون، وذكره أيضا ابن تيمية فى كتابه (موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول) فى مواطن عدة ، وناقش مافيه ، بل إنه ينقل منه نصوصا تبلغ عدة صفحات أحياناً(كما فى صفحات ٢ / ٢٣١ - ٢٣٩، ٢٤٠ - ٢٤٢ - ٢٤٤ - ٢٤٥) من طبعة السنة المحمدية بالقاهرة ، وهذه النقول تتفق تماما مع نسخة الأبكار التى فى معهد المخطوطات العربية الآتى ذكرها .

أما عن نسخه :

فيذكر بروكلمان فى الأصل (١ / ٤٩٤) أنه توجد منه نسخة فى برلين برقم ١٧٤١ وفى آيا صوفيا برقم ٢١٦٣ ، وذكر فى الملحق ، كما جاء فى دائرة المعارف

الإسلامية أيضاً، أنه توجد منه نسخة فى سراى بتركيا برقم ١٧٧٤ ، ١٧٧٥ وفى كوبريللى برقم ٧٩٤ وفى السليمانية برقم ٧٤٧ وفى بيروت ٣٨٩، ويحيل على مجلة المشرق البيروتية (٤ / ٤٠٠ – ٤٠٣) وقد رجعت إلى المجلد المذكور من المجلة الصادر فى سنة ١٩٠١ فوجدت فيه مقالا للأب أنستاس الكرملى (فى ص ٤٠٠ – ٤٠٣) عن الصابئة أو المندائية ينقل فيه نصوصا تبلغ أربع صفحات من كتاب الأبكار ويقول فيه : « وقد وجدت أفضل متكلمى الأشعرية سيف الدين أبا الحسن بن أبى على الآمدى قد أحسن تمييز هذه الفرق الأربع (التى افترقت إليها الصابئة) وفاق سائر كتبة العرب ومؤرخيهم فى وَصْفها ، وإنعام النظر فى تدقيق البحث عنها ، وذلك فى كتابه الجليل المترجم بكتاب أبكار الأفكار ، وهو غير مطبوع إلى يومنا هذا ، وعزيز الوجود ، ولهذا أُورد كلامه هنا بتمامه ، أولا : إثباتا لدرر كلامه ومعرفة مقاله ، وثانيا : إقرارا بفضله وعلوّ مكان كماله ، قال – ولله دره من قائل » ثم ينقل نصوصه وهى تقابل من النسخة المصورة بمعهد المخطوطات العربية اللوحات من ١ / ٢٢١ أ إلى ٢٢٣ أ ولاتكاد تختلف عنها إلا فى ألفاظ نادرة ، ثم يقول الأب أنستاس فى آخر مقاله – بعد أن ينقل نصوص ابن خلدون عن الصابئة – : « وبين أسماءِ هذه الفرق وأسماءِ الفرق التى ذكرها سيف الدين الآمدى بون بعيد بيِّن، غير أن الفرق التى ذكرها هذا العلامة الأخير ، هى أصح لأنها تنطبق على حقائق راهنة ، ومذاهب ذكرها أغلب المؤرخين والعلماء » .

هذا ولم يذكر الكرملى أية بيانات عن النسخة التى ينقل عنها من الأبكار، ولعله ينقل عن نسخة بيروت التى ذكرها بروكلمان ودائرة المعارف الإسلامية.

وتوجد من الكتاب عدة نسخ فى آيا صوفيا ٢١٦١ – ٢١٦٨ وقد صور معهد المخطوطات العربية بالقاهرة نسخة آيا صوفيا التى تحمل رقم ٢١٦٥ ، وفى فيض الله برقم ١١٠١ نسخة تحمل اسم (أبكار الأفكار) وقد صورت عنها نسخة أخرى لمعهد المخطوطات العربية أيضا ، وهى كتاب آخر للآمدى سأتحدث عنه فيما بعد(١) .

كما توجد فى دار الكتب المصرية نسختان كاملتان من الكتاب ، إحداهما برقم

---

(١) كما توجد نسخ أخرى له فى تركيا ففى مكتبة ولى الدين باستانبول نسخة فى ٥٥٤ ص برقم ١٩٧٨ وفى أسعد افندى أخرى برقم ١١٣٧ وفى عاطف افندى ثالثة برقم ١٢١١ وفى داماد زاده رابق برقم ١٣٣٠ .

١٩٥٤ علم الكلام ، والأخرى برقم ١٦٠٣ علم الكلام ، وهذه الأخيرة تقع فى ٣١٩ ورقة وفى أولها فهرس مفصل لموضوعات الكتاب ، وقد تم نسخها فى الخامس والعشرين من شهر صفر سنة ١٢٥٤هـ بيد عبد الله بن وبردى زادة ، وليس على هامشها تصويبات إلا فى النادر القليل ، كما فى ل ٧٣ ب و ٢٣١ ب ، ٢٩٨ أ ، ب .

أما النسخة الأولى ، فنقلت عنها فى تاريخ متأخر ، إذ تم نسخها فى ٢٦ رمضان سنة ١٣٥٣ هـ وتقع فى مجلدين كبيرين : الأول : يقع فى ١٠٠٠ صفحة والثانى فى ١٣١٤ صفحة بخط نسخي جميل .

كما يوجد فى مكتبة (طلعت) بدار الكتب المصرية ايضا نسخة ثالثة برقم ٥٣٤ علم الكلام إلا أنها تحتوى على الجزء الثانى فقط من الكتاب ، وتقع فى ١٨٢ ورقة كتبت بخط دقيق ، وقد نص فى ختامها (ل ١٨٢ ب) على أنه فرغ من تاليف الكتاب سنة٦١٢هـ ، وتوجد على هوامشها تعليقات بتوقيع مصطفى الحمامى ، أما ناسخها ، أوتاريخ نسخها ، فلا توجد إشارة إليهما ، ولكن يبدو من طريقة كتابتها أنها قديمة جدا، ولايبعد أن ترجع إلى القرن السابع الهجرى ، وبداية هذا الجزء تتفق مع بداية النسختين السابقتين وتختلف مع نسخة معهد المخطوطات العربية – مما يوحى بأنها الأصل ، لهما ولعل البحث يكشف عن وجود الجزء الأول منها .

أما نسختا معهد المخطوطات ، فإحداهما – وهى برقم ٣ توحيد فى فهارس المعهد – مصورة عن مخطوطة مكتبة فيض الله بتركيا كما سبق ، وتقول بيانات المعهد : إنها لكتاب « ابكار الأفكار » لسيف الدين الآمدى ، وإن عدد أوراقها ١٨٠ ورقة ، كتبت فى القرن السابع الهجرى .

والحقيقة أن هذه المصورة عبارة عن كتاب آخر فى علم الكلام لا صلة له بابكار الأفكار ، أرجح أنه كتاب (المآخذ على الإمام الرازى) وسأتحدث عنه فيما بعد .

وأما النسخة الأخرى فهى جزءان ، يحملان رقم ١، ٢ توحيد فى فهارس المعهد ، وهى نسخة بالغة الأهمية والنفاسة، وقد تم تكبير صورة عنها لمكتبة كلية دار العلوم ، وقد قرأتها ، وقارنت بينها وبين نصوص غاية المرام تفصيلا .

وفى آخر الجزء الأول من هذه النسخة (ل ١ / ٣٠٢ أ) مايلى : « تم النصف الأول من أبكار الأفكار فى أصول الدين للإمام العلامة سيف الدين الآمدى رحمه الله تعالى ، وهو من الأصل الذى بخط مصنفه رحمه الله ، أربعون كراسا ونصف كراس ، ويتلوه النصف الثانى إن شاء الله تعالى الأصل الأول : فى الجواهر وأحكامها . . . » .

أما الجزء الثانى فيبدأ فعلا بالأصل المذكور (الجواهر وأحكامها) بعد صفحة العنوان وفى آخر لوحة منه (٢ / ٣١١ب) مايلى : « وبما انتهينا إلى ههنا تُّم الكتاب ، والله المسؤل وهو المأمول أن يجعله نافعا فى الدنيا ، وذخيرةً صالحة فى الأخرى ، وأن يصلى على محمد سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وأصحابه أعلام الدين ، والحمد لله رب العالمين ، وكان الفراغ من تأليفه فى منتصف شهر ذى الحجة من شهورسنة اثنتى عشرة وستمائة » .

كما يوجد فى الصفحة الأولى من الجزءين تملك بخط خليل بن كَيْكَلْدَى العلائى وآخر لتاج الدين السبكى مؤرخ بسنة ٧٦٣هـ ، مما يدل على أن النسخة كتبت قبل سنة ٧٦١هـ حيث لم يحدد تاريخ النسخ – غير أن خطها فى غاية الوضوح والجمال ، وكل من كيكلدى والسبكى من كبار شيوخ الأشاعرة المتأخرين ، فالأول هو أبو سعيد صلاح الدين خليل بن بدر الدين كيكلدى العلائى المتوفى سنة ٧٦١هـ ، وأما الثانى فهو تاج الدين عبدالوهاب السبكى صاحب طبقات الشافعية .

ويلاحظ أيضا أن هذه النسخة روجعت بعناية ، وعلى هوامشها تصحيحات كثيرة لا تكاد تخلو منها صفحة .

وقد سبقت الإشارة عند الكلام على (دقائق الحقائق)ورموز الكنوز ، أنه كثيرا ما يحيل عليهما وعلى مؤلفاته الفلسفية والمنطقية جملة فى الابكار ، وأنه يشير إلى مؤلفات اصولية أيضا كما سبق فى الكلام على « لباب الألباب »، كما بينت فى كلامى على « الإحكام ومنتهى السول » أنه كثيرا ما يذكر الأبكار ويحيل عليه فيهما ، وبينت هناك مواضع ذلك أيضا .

ويعتبر كتاب (الأبكار) أهم مؤلفات الآمدى الكلامية وأبعدها أثرا ، وهو يشبه فى هذا « الإحكام » فى علم أصول الفقه ، ويعد أحد المراجع الأساسية فى علم الكلام فقد

اعتمد عليه الإيجى فى (المواقف) كما يصرح الجرجانى فى شرحه له(١) ، وكان فى وقت ما مع نهاية العقول والأربعين للرازى ، والمواقف للإيجى ، وشرح المقاصد للتفتازانى الكتب الخمسة المتداولة بين أصحاب هذا الفن(٢) .

ولعل أكثر الناس اهتماما بالآمدى وكتابه أبكار الأفكار ، هو ابن تيمية فى كتابه « الموافقة » كما سبقت الإشارة ، وهو يذكر فى هذا الكتاب موافقة أبى الثناء الأرموى للآمدى فيما يسوقه من حجج فى الأبكار على بطلان التسلسل وغير ذلك من المسائل ، وينبه على احتمال تأثره به ، يقول ابن تيمية : « والوجوه التى ضعف بها الآمدى ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق فى كثير منها ما ذكره الأرموى ، وهو متقدم عليه ، فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح ، فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ(٣) . . . » وفى موضع آخر يرجح تأثره به ونَقْله عنه(٤) .

أما اسم الكتاب فلا يبعد أن يكون قد أخذه عن غيره أو توافقا عليه ، كما لاحظنا فى (الإحكام) و كما سنبين فى (غاية المرام) إذ يوجد مخطوط فى دار الكتب المصرية برقم ٢٨ حديث باسم (أبكار الأفكار فى مشكل الأخبار) لمؤلف مجهول يحتمل أن يكون قد عاش فى القرن السادس أو بعده ، لأنه ينقل عن البغوى (الحسين بن سعد بن محمد) المتوفى سنة ٥١٠ هـ(٥) ، ويشبه أن يكون كتابه هذا مختصرا لكتاب أبى جعفر الطحاوى (شرح معانى الآثار) . ويوجد فى مكتبة لاله لى بتركيا تحت رقم ٢١٧٠ كتاب بعنوان (جنة أبكار الأفكار) لشمس الدين الدلجى ، وفى المكتبة نفسها مخطوط تحت رقم ٢٩٢ لعلى بن محمد الآمدى (وهو غير سيف الدين) بعنوان (شرح التهذيب) ، وقد طبع سنة ١٢٠١ هـ فى ٢٦٨ صحيفة . ويبدو أن علاقة هذه الكتب الثلاثة بكتابنا تقتصر على مجرد التوافق أو التشابه فى العنوان .

هذا ، وقد اختصر الآمدى كتابه (الأبكار) فى كتاب آخر هو :

---

(١) شرح المواقف ١ / ٤ ويشير إلى هذه الحقيقة الأبوان قنواتى وجارديه فى (الفكر الدينى بين المسيحية والإسلام) ١٦٥/١ .

(٢) انظر الرازى وآراؤه الكلامية ص ٤٧ .

(٣) الموافقة ٢ / ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٤) الموافقة ٢ / ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(٥) وفيات الأعيان ١ / ٤٠٢ .

منائح القرائح :

نص على ذلك ابن خلكان فى الوفيات (٢ / ٤٥٥)، ونقل عنه ذلك البستانى فى دائرة معارفه (١ / ٣٥٢)، ونص عليه أيضا اليافعى فى مرآة الجنان (٤ / ٧٤) غير أنه يسميه (مناهج القرائح)، وهو تحريف يتابعه عليه صاحب كشف الظنون (٢ / ١٨٤٦) .

وقد أورد هذا الكتابَ ضمن مؤلفات الآمدى أيضاً - دون النص على أنه مختصر للأبكار - ابنُ أبى أصيبعة فى عيون الأنباء (٢ / ٢٧٥)، والسبكى فى الطبقات (٥ / ١٣٠)، وابن الملقن فى طبقاته أيضا (ل١٧٥ب) غير أنه يسميه(مفاتيح القرائح)وهو تحريف أيضا ، وصاحب مرشد الأنام (٧٩٠) وصاحب مفتاح السعادة (٢ / ٤٩) . والبغدادى فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) وهو الذى نص على أنه يقع فى مجلد واحد ، ولكنه لم ينص على موضوعه ، وسركيس فى معجم المطبوعات (١٠) .

هذا ولا نعرف مكان وجود الكتاب(١) ، وليس من البعيد ان يكون موجودا فى تركيا ؛ لأن صاحب هدية العارفين ينص على أنه مجلد ، مع أن هذا الوصف -فيما نعلم - لم يرد عند أحد من قبله كما لا يبعد أن يكون الآمدى قد اختصر فيه كتابه الكبير (الأبكار) كما فعل فى منتهى السول الذى اختصر فيه الإحكام ، على أن الآمدى قد اختصر الأبكار أيضا فى كتابه الذى قمنا بتحقيقه فى الجزء الثانى من هذه الرسالة وهو:

٣- غاية المرام فى علم الكلام :

وقد ذكره ابن أبى أصيبعة - تلميذ الآمدى - فى عيون الأنباء (٢ / ١٧٥)، كما عده البغدادى فى هدية العارفين بين مؤلفات الآمدى ، ونص على أنه مجلد مما يرجح أنه رآه ، وخاصة أن النسخة الوحيدة التى أمكنت معرفتها من هذا الكتاب توجد فى مكتبة (شهيد على) بتركيا تحت رقم ١٦٩٤ ، وقد صورت عنها نسخة مصغرة لمعهد

---

(١) لقد بحثت فى كافة الفهارس الموجودة فى مصر ، فلم أهتد إلى نسخة أخرى ، واستعنت بخبيرى المخطوطات المرحوم الأستاذ فؤاد السيد الأمين السابق لمخطوطات دار الكتب المصرية ، والأستاذ رشاد عبدالمطلب وكيل معهد المخطوطات بالقاهرة الذى تفضل فشاركنى فى توجيه رسالة إلى الأستاذ فؤاد سيزكين المقيم فى ألمانيا، والذى يقوم الآن بمهمة شبيهة بتلك التى قام بها بروكلمان ، ولكن لم يصلنى رد على هذه الرسالة ، فقمت بالتحقيق معتمدا على الأصل الوحيد المصور مقارنا بأبكار الأفكار خاصة ، ثم بسائر مؤلفات الآمدى التى تيسرت لى ، وهى خمسة كتب أخرى .

المخطوطات العربية بالقاهرة طبعت منها صورة لمكتبة كلية دار العلوم ، وقد كانت هى الأصل الذى اعتمدت عليه فى عملية التحقيق التى أنجزتها فى القسم الثانى من هذه الرسالة، ونشرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، بالقاهرة، عام ١٩٧١م .

ومما يؤكد ذلك الترجيح أن حاجى خليفة يقدم لنا معلومات دقيقة تدل على خبرة واقعية بالكتاب ؛ إذ يقول فى كشف الظنون (٢ /١١٩٣) : « غاية المرام فى علم الكلام للإمام سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على الآمدى المتوفى سنة ٦٣١، أوله « الحمد لله الذى زلزل بما أظهر من صنعته . . .الخ ، ذكر فيه أبكار الأفكار ورتبه على ثمانية قوانين » وهذه المعلومات لم يذكرها أحد غيره، مما يؤكد رؤيته للكتاب .

وقد أشار ابن تيمية فى كتابه الموافقة إلى كتاب غاية المرام للآمدى – مع أن كل النصوص التى نقلهاعن الآمدى وناقشها فى هذا الكتاب ، مأخوذه من (أبكار الأفكار) ، وقد سبقت الإشارة إلى بعضها – وذلك حيث يقول بعد مناقشته لمشكلة الإرادة فى الموافقة : (والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار وما فيها من التناقض، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات ، إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذى هو نهاية أقدامهم وغاية مرامهم ، وهو نهاية عقولهم فى دراية أصولهم(١)) وواضح أنه يشير إلى كتاب (نهاية الأقدام) للشهرستانى ، وكتاب (غاية المرام) للآمدى، وكتاب (نهاية العقول) للرازى ، وقد ألف ابن تيمية كتابه هذا لمناقشة مناهج المتكلمين وخاصة منهج الأشاعرة بالصورة التى انتهى إليها على يد الرازى والآمدى(٢) .

غير أنى أشير بهذه المناسبة إلى أن ابن تيمية ، رغم عنايته الفائقة بمؤلفات الآمدى، لم يقرأ – فيما أرجح – كتاب غاية المرام خاصة ، أو فى الأقل لم يقرأه قراءة كاملة ، وذلك أنه يشير فى الموافقة إلى مناقشة الآمدى لأدلة حدوث العالم وتزييفه لها ، ثم يذكر أنه اعتمد على دليل لا يقل عنها ضعفا وهو حدوث الأعراض ، وعدم خلو الجواهر عنها ، ومالا ينفك عن الحوادث حادث(٣) ، وهذا إن صح بالنسبة لموقف الآمدى فى الأبكار ، فهو لايصدق على موقفه فى غاية المرام(٤) ، وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد .

---

(١) الموافقة – تحقيق حامد الفقى ١ /٢٠٣ . (٢) انظر السابق ١ / ١ – ١٠ .

(٣) انظر الموافقة ٢ / ٢٣١ . (٤) انظر غاية المرام ٢٢٩ وما بعدها والأبكار ل ٢ / ١٩١ .

ويبدو ان الآمدى قد اقتبس هذا العنوان – كما أشرنا بالنسبة إلى تسميته الأبكار والإحكام ودقائق الحقائق – عن والد الإمام الرازى الذى الف كتابا بهذا العنوان ، قال عنه السبكى : « من انفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقا » ووصف مؤلفه بأنه كان فصيح اللسان ، قوى الجنان ، فقيها أصوليا متكلما » وتحدث عنه ابن أبى أصيبعة (٢ / ٣٥)، وتوفى سنة ٥٥٩(١) . على أنه توجد كتب تالية كلامية وفقهية لاعلاقة لها بكتابنا منها :

١) كتاب غاية المرام شرح بحر الكلام للحسن أبى بكر القدسى الحنفى المتوفى سنة ٨٣٦هـ وهو شرح لكتاب أبى المعين النسفى (بحر الكلام) اتمه مؤلفه سنة ٨٣٢هـ ، توجد منه نسخة خطية فى مجلد واحد بالمكتبة التيمورية بالقاهرة برقم ٢٢٣ ، ونسخة فى مكتبة لاله لى ٢٢٧٠، وأخرى فى يحيى افندى رقم ١٩٨ ، وأخرى بمكتبة كوبريللى ١٥٠ عقائد .

٢) وفى نفس المكتبة تحت رقم ٣٠٦ مجاميع كتاب بعنوان (غاية المرام فى عقائد الإسلام والتوسل بأسماء الله الحسنى « للشيخ احمد الاشهب الفيومى، وهو منظومة نونية طبعتها مطبعة الترقى بالقاهرة سنة ١٣١٨هـ ، وكان صاحب كشف الظنون (٢ /٤٥٣) قد أشار إلى كتاب اسمه (غاية المرام فى عقائد الإسلام) ، فلعله هو .

٣) وفى التيمورية أيضا برقم ٢٤٨ كتاب للعلامة ابن سليمان الكنكاتى الشيعى المتوفى سنة ١١٠٧ كتاب اسمه (غاية المرام وحجة الإسلام) طبع فارس سنة ١٢٧٢هـ.

٤) ويوجد فى مكتبة الأزهر برقم ١٧٧ عام / ٧١ خاص كتاب لمحمد بن أبى العباس أحمد الرملى اسمه (غاية المرام فى شرح شرورط المأموم والإمام).

٥) ويوجد بالمكتبة العمومية باستانبول كتاب بعنوان (غاية المرام فى أسماء الرجال) برقم ١٢٠٩، وتوجد نسخة أخرى من الكتاب نفسه لمحمد بازلى الكردى برقم ١٠٤٢ ، كما توجد من نفس الكتاب ونسخه أخرى بمكتبة نور عثمانيه بعنوان « غايه المرام فى رجال البخارى» لمحمد بن محمد داود – البازلى برقم ٩٢١ مجلد – وهو من علماء القرن العاشر الهجرى .

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٥٠ ، وانظر ايضا عن الخطيب وكتابه هذا نشاة الفكر للدكتور النشار ١ / ٢٧٤ .

ونظرا لأن غاية المرام هو موضوع القسم الثانى من هذه الرسالة ، ولأنى قد اعتبرت أبكار الأفكار كالأصل له ، واستعنت به فى توثيق نصوصه وتحقيقها ، فينبغى أن أقدم كلمة فى طبيعة العلاقة بين الكتابين :

يظهر بشكل قاطع لكل من يقرأ الكتابين أنهما لمؤلف واحد ، وأن الغاية تبدو كمختصر للأبكار ، وقد نبهت فى التحقيق على مواضع عدة من الكتابين اتحدت فيها العبارة تماما إلا من فوارق نادرة(١) ، ولكننى أوجه النظر هنا إلى موضعين لهما أهمية خاصة ، أما الأول فهو الورقة المفقودة من الأصل الذى اعتمدت عليه لغاية المرام ، وهى اللوحة ١٢٧أ ، ب ، وما نقلته عن الأبكار استيفاء لهذا النقص من اللوحة ١ / ١٦٢أ ، ب ؛ حيث يؤكد السياق – فيما يسبق الجزء الساقط وما يلحقه – الاتفاق التام بين الكتابين(٢). أما الموضع الثانى فهو كلام الآمدى فى غاية المرام على مسألة التسلسل (ص٩ – ١٥) وفى الأبكار (١ / ١٤٢أ – ٤٣ب) ومانقله ابن تيمية عن الآمدى فى الموافقة (٢ / ٢٣٨ – ٢٤٠)؛ فإنا نجد الكتب الثلاثة متفقة تماما اللهم إلا فى ألفاظ معدودة ، وليس أدل من ذلك على انتماء الكتابين المذكورين لمؤلف واحد ، فإذا كان الأبكار – لشهرته وتعدد نسخه بين أيدينا ، وما نقلته المصادر المختلفة عنه كما سبقت الإشارة إليه – لايشك فى نسبته إلى الآمدى ، فكذلك كتابنا هذا . وأخيرا فإنى أشير إلى أمرين آخرين يؤكدان نسبة كتابنا هذا إلى الآمدى صاحب الأبكار :

أول هذين الأمرين : ورود بعض النصوص فى الكتابين على نحو واحد حتى ليتكرر فيها نفس الخطأ ، فمن ذلك إيراده فى الأبكار (١ / ١٨٣أ) للآية الكريمة من سورة النحل ﴿ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ على هذا النحو الخاطىء ﴿ إنما أمرنا لشىء.. ﴾ ويقع فى نفس هذا الخطأ فى غاية المرام (ل ٤٩ أ)، ويبدو أنها التبست عليه بالآية الكريمة من سورة يس ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ . والمهم هنا دلالة ذلك على نسبة الكتابين لمؤلف واحد ينقل ماأثبته من نصوص فى أحد كتابيه إلى آخر دون أن يفطن إلى ماوقع فيه من لَبْسٍ وخطأ .

---

(١) انظر مثلا غاية المرام (ص ١٦، ١٧، ٩٠ .. ٩٨) والتعليقات بهامشها .

(٢) انظر ص ٦١ ، ٦٢ من غاية المرام، ط أولى ١٩٧١ بالقاهرة .

أما الأمر الثانى : فهو احتواء غاية المرام على أفكار خاصة بالآمدى لم تنسب إلى سواه ، وذلك كقوله بجواز استناد القديم إلى الفاعل المريد المختار(١) . مما أشار إليه بعض المؤلفين اللاحقين ، واعتبره قولا انفرد به الآمدى(٢) .

ولكن . . . هل يعتبر غاية المرام مختصرا للأبكار ؟

هذا مايبدو بوضوح لمن يقارن بين الكتابين ، إلا أنه سيلمس تطور تفكير المؤلف فى عديد من المواضع بحيث ينقد فى الغاية بعض ماأقره فى الأبكار ، مما سنشير إليه فى مواضعه من هذه الدراسة ، ونشير هنا على سبيل المثال إلى ماذكره الآمدى حول حدوث العالم فى (الغاية) ونقده للأدلة الكلامية التقليدية كالإمكان والجوهر والعرض (ص ٢٤٦ ومابعدها) ، وإلى وماذكره فى الأبكار ل ٢ / ٩٤ ب ومابعدها ؛ حيث اعتمد على دليل الجوهر والعرض لإثبات حدوث العالم ، وهذا مما يؤكد كون الغاية لاحقا للأبكار ، إذ هو يحوى خلاصة الأبحاث الموجودة فيه، مع إضافة تحقيقات جديدة ، ويشهد لهذا قوله فى مقدمة (غاية المرام) ، « وضمنته أبكار الأفكار » فإنه من البعيد أن تكون هذه الكلمة مجرد استعمال مجازى ، خصوصا إذا لاحظنا إشارة المؤلف فى مقدمة منتهى السول إلى كتاب (الإحكام) والأول يعد اختصارا للأخير ، على أن العادة الجارية أن يصدر المؤلف كتابه الكبير ، ثم يوجزه فى الملخص ، ولو حدث العكس – وهذا نادر – فإنه يستأنف تأليفا جديدا لاينقل فيه عبارات كتابه الموجز بنصها فى أكثر الأحيان .

وحتى يطمئن القلب إلى هذا الرأى فإنى أشير إلى عدة أمور تبدو معارضة له :

١– أن الآمدى لايشير إطلاقا فى غاية المرام، سوى المقدمة، إلى كتابه الأبكار ، أو يحيل عليه كعادة المؤلفين ، خاصة أن الأول مختصر للأخير .

٢– أن التاريخ المدون فى ختام كتاب (غاية المرام) يدل على أنه نسخ فى حياة المؤلف سنة ٦٠٣هـ ، بينما التاريخ المسجل فى ختام الأبكار، فى نسخة آيا صوفيا ونسخة القاهرة – طلعت ، يدل على أنه انتهى من تأليفه فى منتصف شهر صفر سنة ٦١٢هـ كما ذكرت من قبل .

---

(١) انظر غاية المرام ل ١٠٢ ب .

(٢) انظر الدرة الفاخرة لمنلا عبد الرحمن الجامى ص ٢٧٧ .

٣- احتواء كل من الكتابين على آراء تبدو مخالفة لما فى الآخر ، مما أشرت إلى نماذج عديدة منه فى الهوامش التى قارنت فيها بين الكتابين فى غاية المرام(١).

وردا على ذلك أقول :

أ- أما مسألة الإحالة فمما يهون منها أن المؤلف لايشير فى غاية المرام أيضاً إلى أى كتاب آخر له ، والإحالة الوحيدة فى هذا الكتاب كانت مجملة . إذ أحال فى مناقشته لمسألة المعدوم على (مؤلفاته المنطقية) (ل ١٠٨ أ) ، وكما أنه لايحيل فى غاية المرام على الأبكار ، فهو أيضا لايحيل فى الأخير على الأول ، ولو كان غاية المرام أسبق تأليفا لقد كان من المتوقع أن يحيل عليه فى الأبكار ، كما أحال فيه على عدة كتب أخرى منطقية وجدلية وأصولية كما أشرت فيما سبق .

على أنا نجد محقق كتاب (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه)(٢) يشير إلى أن ابن حزم يحيل فى كتاب (التقريب) على كتابه (الفِصَل) ويحيل فى هذا الأخير على الكتاب الأول ، ورغم هذا يقول : إن هذا (لايدلنا على أن التقريب سابق للفصل فى الزمن.. وقد يدل على أنه توفر على تأليف الكتابين دون استيفاء لأحدهما قبل الآخر ، وأنه كان يراوح فيما بينهما) ، ويميل برغم هذا إلى أن (التقريب) لاحق لكتاب (الفصل) . أما الآمدى فإنه لم يشر قط فى الأبكار إلى غاية المرام أو أية مؤلفات كلامية أخرى له ، بينما أشار فى مقدمة غاية المرام إلى أبكار الأفكار .

وقد يقع لبعض المؤلفين ممن جرت عادتهم بالإحالة كثيرا على مؤلفاتهم الأخرى أن يهمل ذلك أحيانا ، ومن نماذج ذلك مالاحظه (اسين بلاسيوس) على كتاب (معارج القدس) للإمام الغزالى ، ومع ذلك ، فإنه لايجد هذا الأمر وحده كافيا للشك فى نسبة هذا الكتاب المذكور إليه(٣) .

ب- أما بالنسبة للتاريخ المسجل على مخطوطتى الكتابين وما قد يفيده من سبق الغاية للأبكار ، فإنه لايقوى على معارضة مضمونهما الذى يدل على عكس ذلك ، على

---

(١) انظره (ط ١٩٧١م) ص ٢٥٨ - ٢٧٤ .

(٢) انظر (التقريب ...) تحقيق الدكتور إحسان عباس ، مقدمة المحقق ص : ب ، جـ .

(٣) انظر كتاب (فى النفس والعقل) د. قاسم ص ١٠٠ .

أنه يمكن تفسيره بمثل مانقلته عن الدكتور إحسان عباس – محقق (التقريب) – بشأن كتابى ابن حزم (الفصل والتقريب) . وقد شرع الآمدى فى تأليف كتابه (الإحكام) بعد وصوله إلى دمشق سنة ٦١٧ وأهداه إلى الملك المعظم كما يقول فى المقدمة التى كتبها قبل أن يتم الكتاب ، ولم ينته من تأليفه إلا سنة ٦٢٥ بعد وفاة الملك المعظم، مما يدل على طول الوقت الذى كان يبذله فى تأليف كتبه الكبار ، فلعله بدأ فى تأليف الأبكار ، ثم فى الغاية بعد ذلك ، ولكنه أنجزه سريعا لصغره ، ولم ينجز الأبكار إلا فى سنة ٦١٢هـ.

وهناك احتمال آخر ، وهو أن يكون الرجل قد أعاد تأليف كتابه الكبير مرة ثانية بعد خروجه من مصر إلى حماة ، كما حدث لغيره من المؤلفين . واحتمال أخير ، وهو أن يكون تاريخ النسخ المسجل على كتاب (غاية المرام) خاطئا ، أو محرفا ، وهو الأشبه.

جـ- وأما الاختلاف الواقع بين الكتابين ، فهو يؤكد كون الغاية لاحقا للأبكار بعد أن ثبت أنهما لمؤلف واحد ، وذلك أننا سنبين فى هذه الدارسة أن الآراء التى نصرها فى « الأبكار » أقرب إلى التزام السائد فى المذهب ، بينما تعبر الآراء التى انتهى إليها فى « الغاية » عن روح متحررة من هذا الالتزام إلى حد ما ، وهذا هو مايوافق منطق التطور ، فقد بدأ الرجل أشعريا ، وعاش أشعريا طول حياته، فمن الطبيعى أن يجرى أول الأمر على ماهو السائد بين الأشاعرة ، ، فإذا مااستحكم واكتملت معارفه وأدواته ، وطال نظره فى مواضع الخلاف ، نزع إلى آراء مستقله ، أو استقى بعض النظريات من خارج النطاق الأشعرى ، إيمانا منه بقوتها وصدقها ، واستجابة لروحه النقدية الغلابة ، وهى مرحلة من مراحل التطور الفكرى ، تشبه من بعض الوجود بدايتّه الحنبلية مجاراة لما هو سائد فى بلده، وانتقاله بعد ذلك إلى المذهب الشافعى فى بغداد ، بعد أن تقدم فى الدراسات الفقهية والأصولية والجدلية.

والآن فلننتقل إلى باقى كتبه الكلامية :

٤- خلاصة الإبريز - تذكرة الملك العزيز :

هى رسالة موجزة فى العقائد ألفها للملك العزيز بن صلاح الدين ، وليس العزيز بن الظاهر صاحب حلب . وصلة الآمدى بالعزيز بن صلاح الدين معروفة ، وقد رجحنا أنه جاء معه إلى القاهرة بعد أن استولى على دمشق سنة ٥٩٢هـ ، كما جاء معه أيضا موفق الدين عبد اللطيف البغدادى ، الذى ألف له أيضا رسالة فى الحديث سماها (اللواء العزيز باسم الملك العزيز) ذكرها ابن أبى أصيبعة(١) ، وقد نص أيضا على أن الآمدى ألف كتابه هذا للملك العزيز بن صلاح الدين(٢) . كما ذكره البغدادى فى هدية العارفين (١/٧٠٧) ونص على أنه فى العقائد ، وكذا فى إيضاح المكنون (١ / ٤٣٢) .

ولم أعرف شيئا عن مكان وجود الكتاب الآن ، وإن كنت أتوقع وجوده فى «أستانبول» .

٥- رسالة فى علم الله :

ذكر بروكلمان فى الملحق نقلا عن مجلة جمعية المستشرقين الألمان (عدد رقم ٩٠ص ١١٦) أنها توجد بمكتبة المدينة بالحجاز برقم (٤٦ أ) وأنها للآمدى المتوفى سنة ٦٣١ ، ولانجد إشارة إليها فى مرجع آخر .

ولمسألة العلم الإلهى أهمية خاصة فى علم الكلام ، لا لمجرد ماأثاره حولها الإمام الغزالى فى (التهافت) و (المنقذ) بل منذ تعرض شيخه إمام الحرمين الجوينى للاتهام بسبب ما قرره بشأنها من فكرة الاسترسال التى اعتبرت نزوعا إلى رأى ابن سينا وأمثاله(٣)، وإن كنت أميل إلى أن الآمدى فى تأليفه رسالة مفردة فى هذه المسألة بالذات، لايبعد أن يكون متأثرا بمعاصره ابن رشد الذى أفرد لها رسالة باسم (ضميمة فى العلم الالهى)(٤) ، وذلك لما بينهما من مشابه توحى باطلاعه على كتبه سأوضحها فيما بعد . وأرجو أن تتاح لى فرصة الأطلاع على هذه الرسالة - بعد أن بذلت محاولة

---

(١) طبقات الأطباء ٣ / ٣٤٦ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) انظر : طبقات الشافعية للسبكى ٣ / ٢٦٤ - ٢٨٢ .

(٤) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ٥١ ، ٥٢ .

للحصول عليها – فإنها فضلا عن أهمية موضوعها ، قد تلقى ضوءا على العلاقة بين الآمدى وابن رشد(١) .

٦- ملخص المطالب العالية ونقده (المآخذ) :

تحدثت من قبل عن كتاب كشف التمويهات ، وعن اعتقاد بعض من تعرضوا لمؤلفات الآمدى قديما وحديثا ، أنه هو نفسه كتاب (المآخذ على الإمام الرازى) وبينت أن (كشف التمويهات) إنما هو شرح محايد لإشارات ابن سينا لاعلاقة له بالرازى ، وليس هو كتاب المآخذ كما توقع ذلك بعض الباحثين ، والآن ماحقيقة كتاب المآخذ ؟

لقد اطلعت على النسخة المسماة خطأً(أبكار الأفكار) والموجودة بمعهد المخطوطات تحت رقم ٣ توحيد ، المنقولة عن الكتاب رقم ١١٠١ بمكتبة فيض الله بتركيا، وعدد أوراقها ثمانون ورقة – كما تقول بيانات المعهد – كتبت فى القرن السابع الهجرى ، فوجدته خاليا من أية إشارة إلى اسمه ، أو اسم مؤلفه ، ولا أدرى علام اعتمد خبراء المعهد، أو مفهرسو مكتبة فيض الله فى اعتبارهم إياه إحدى نسخ (الأبكار) ؟ ولعلهم اعتمدوا على مايوجد فى الصفحة الثانية من المخطوط من ترجمة لسيف الدين الآمدى منقولة عن كتاب (عفيف الدين اليافعى)(٢) فى مناقب الأئمة الأشعرية ، تحت عنوان (ترجمة مؤلف الكتاب) ولكن هذا إن ساعد على الاعتقاد بأن الكتاب أحد كتب الآمدى فهو لايعبر عن حقيقة الكتاب نفسه .

فقد تبين لى للوهلة الأولى ، أننى بإزاء كتاب آخر لاصلة له «بالأبكار» كما يظهر من محتوياته التى سأصفها :

كل مانجده على ظاهر الكتاب تَمَلُّكٌ فى الصفحة الأولى كتب سنة ١٠٦٥ هـ يتضمن الآتى : (من كتب الفقير إلى الله سبحانه وتعالى محمد ... اشتراه فى شوال سنة ١٠٦٥ ، وبثمن قدره) وإلى جوار ذلك توقيع باسم إسماعيل چلبى ، ويلى ذلك ترجمة الآمدى المشار إليها آنفا ، ويوجد فى آخر لوحاته مايلى : قوله تعالى ﴿ والله على

---

(١) هذا وقد امكن الحصول على نسخة من هذه الرسالة تبين لى – بعد قراءتها – أنها ليست لأبى الحسن الآمدى – وإنما هى لآمدى آخر متأخر عاش فى العصر العثمانى .

(٢) عبد الله اليافعى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ صاحب « مرآة الجنان » وغيره ، انظر معجم المؤلفين ٦ / ٣٤ .

كل شىء قدير ﴾ وفعل العبد شىء فكان مقدورا لله تعالى ، وأمثال هذه الآية كثيرة .. قوله تعالى : ﴿ وما النصر إلا من عند الله ﴾ والانتصار إما .... كما فى المصارعة ، أو بالبيان كما فى المناظرة ، والآية تدل على أن كل ذلك من الله تعالى . فإن قلت : إن النصر قد يكون بإزالة الخوف وتقوية القلب وبالملائكة . قلت : الآية ... عامة فتتناول كل ذلك . والله – تعالى – أعلم» ويلى ذلك ختم مكتبة فيض الله ، وحوله تعليقات غير واضحة وزخارف وخطوط ، ثم ينقطع الكتاب بصورة تدل على نقص هذه النسخة وعدم تمامها .

وأجدنى بحاجة إلى ذكر محتويات الكتاب ، فهى الدليل الوحيد على شخصيته :

يوجد فى اللوحة ١أ من الكتاب البسملة ثم دعاء (رَبِّ تمم بفضلك) وبجواره رقم الكتاب بمكتبة فيض الله وختمها .

ثم يلى ذلك (الكتاب الأول فى معرفة ذات الله تعالى ، وفيه أبواب : الباب الأول : فى المقدمات ، والباب الثانى : فى إثبات العلم بالصانع وفيه قسمان ، والباب الثالث : فى الوجوب والوجود والنفس وما يشبهها وفيه مسائل ... أما بقية أبوابه وفصوله، فهى على النحو التالى :

الكتاب الثانى فى (الصفات) وفيه أربعة أبواب : الباب الأول : فى صفات الجلال، الباب الثانى : فى الصفات الإيجابية ، الباب الثالث : فى أسماء الله تعالى ، والباب الرابع : فى بقية صفات الله تعالى ، والكتاب الثالث : فى القدم والحدوث، والكتاب الرابع : فى الزمان والمكان، والكتاب الخامس : فى الهيولى، والكتاب السادس: فى الأرواح، والكتاب السابع : فى النبوات، والكتاب الثامن: فى الجبر والقدر. والكتاب الأخير لايوجد منه فى هذه النسخة إلا عدة أوراق .

وبمقارنة هذه المحتويات بما فى كتاب الأبكار يتضح أن الكتاب لاصلة له مطلقا بأبكار الأفكار ... أما هويته فقد رجحت أن يكون مختصرا لكتاب (المطالب العالية للإمام الرازى)، وبمقارنته بالمطالب العالية الموجود بنفس المعهد تحت رقم ٢١٨ توحيد تأكدت من صدق هذا الفرض تماما ، وأن هذا الكتاب هو مختصر لكتاب المطالب العالية، يبلغ نصف حجمه تقريبا ، غير أنه ليس مجرد تلخيص محايد للكتاب المذكور،

بل إنه فى مواضع عديدة من الكتاب – لايكاد يخلو منها فصل من الفصول – يتعقب الإمام فيما يذكره ، ويرد عليه ، وذلك كما فى آخر الباب الأول من الكتاب الأول (ل ٦ب ، ٧ أ) حيث يقول : قال الإمام : .. ويعدد أقواله ،ثم يقول : والجواب كذا . وفى لوحة ٧ب يمضى فى تلخيص ما فى المطالب ، ثم يتوقف ليعلق قائلا : وأنا أقول لانسلم .. ثم يعترض على ماذكره الرازى فى المطالب ، ومثله فى لوحات ٩ أ و ١٠ أ و ب وهكذا لاتكاد تخلو لوحة من هذه المؤاخذات الموجهة إلى الإمام فيما يقرره .

وهو فى بعض الأحيان يذكر اختلاف الرازى مع ابن سينا ، ويقول : قال الشيخ كذا ، أو احتج الشيخ بكذا ، ثم يقول : واحتج الإمام بكذا ، وبعد ذلك يعقب قائلا : وأنا أقول كذا ، ومن نماذج ذلك لوحات ٢٢– ٢٤ أ ، ٢٦ أ ، ٣٥، ٤٠ب ، ولعل هذا هو ما دعا بعض القدماء ممن لم يدرسوا الكتاب إلى اعتباره نقدا لشرح الرازى لإشارات ابن سينا ، وقد نقل ذلك عنهم بعض المتأخرين، وحقيقة الأمر – كما ترجح لدى – أن ذلك الكتاب هو (المآخذ على الإمام الرازى فى كتابه المطالب العالية) وليس فى شرحه للإشارات .

ولما كان (أفضل الدين الخونجى) وهو أحد الأشاعرة المشتغلين بالدراسات العقلية(١) ، قد قام بتلخيص كتاب الرازى المذكور فى كتابه « اختصار المطالب العالية » وتوجد منه نسخة فى دار الكتب المصرية برقم ٨٤٠ علم الكلام ، وأخرى فى التيمورية برقم ٧٤٧ عقائد ، فقد رجعت إلى النسخة الأولى من هذا الكتاب ، ووجدته يشير فى مفتتحه (ل ٢ أ) إلى أنه سيقوم بتلخيص المطالب العالية ونقد بعض مافيها : « وكتاب المطالب العالية .. جامع لأكثر مباحث المتقدمين والمتأخرين ، دعانى إلى تلخيص هذا الكتاب .. وأضفت إليه مِنْ قِبلى حلَّ بعض الإشكالات التى أوردها ، وأهمل جوانبها ... وعبارتى فيما يختص بى من الكلام « ونحن نقول » ، وماعدا ذلك فهو نقل لما ذكره المصنف نفسه.. »، وفى خاتمة هذه النسخة (ل ١٥٤ أ ، ب) دعاء تليه الإشارة إلى أنه قد تم نسخه فى الرابع من شهر ربيع الآخر سنة ٦٤٣هـ بيد محمد بن أبى بكر بن إسماعيل السيوفى . فتأكدت أنه كتاب آخر غير كتابنا وإن تشابها فى الموضوع والغاية ،

---

(١) راجع عنه وعن دوره فى الرد على أسئلة الملك فردريك إلى الملك الكامل – الحركة الفكرية ص ١٤٩ ، والحياة العقلية ص ١٥٤ .

فهو يتميز ببسط فى العبارة ، بينما يعمد كتابنا إلى الإيجاز الشديد حتى ليعبر عن المسائل المختلفة بالحروف بدلا من الكلمات « أما ا فكذا وأما ب فجوابها كذا .. الخ »، كما أن الخونجى ينص على أن سيبدأ آراءه الخاصة بقوله (ونحن نقول) بينما نجد الآمدى فى مثل هذه المواضع يعبر بقوله : (وأنا أقول) كما فى ل ١٤أ ، ١٠ب وغيرهما، كما أن حجمه يبلغ ضعف كتابنا تقريبا .

وخلاصة القول أن هذا الكتاب « المآخذ » لاعلاقة له إطلاقا « بأبكار الأفكار » وأنه – على سبيل القطع أيضا – تلخيص (للمطالب العالية) ونقد له ، وأنه يختلف عن كتاب الخونجى فى نفس الموضوع ، وأنه كما أشرت فى كلامى على كشف التمويهات ، قد يكون هو (كتاب المآخذ على الإمام الرازى) الذى ذكره مؤرخو الآمدى وظنوه (كشف التمويهات) مع أن الكشف شرح لإشارات ابن سينا ، ولاعلاقة له بالإمام الرازى وآرائه ، وهذا قصارى ما استطيع قوله الآن .

وأختم كلامى عن كتب الآمدى بذكر باقى هذه الكتب ، مما لم أستطع تحديد موضوعه ، أو العلم الذى يتناوله . ثم بكلمة موجزة عن ملامحه العامة مؤلفاً وكاتباً :

أ- الكتب المجهولة الموضوع :

١- كتاب الغرائب وشرح العجائب فى الاقترانات الشرطية- مجلد :

لم يذكره غير البغدادى فى هدية العارفين (١ / ٧٠٧) وأرجح أنه فى استانبول، ويجوز أن يكون كتابا فى المنطق ، وأن اسمه قد دخله بعض التحريف، أو فى موضوع آخر لانملك تحديده .

٢- الفريدة الشمسية :

ذكره بروكلمان فى الملحق نقلا عن مجلة جمعية المستشرقين الألمانية العدد ٩٠ ص ١١٦ ، وقال : «إنه يوجد بمكتبة مدينة فى الحجاز برقم ٤٤ أ» ولايعرف موضوعه أيضا .

٣- منتهى السالك فى رتب المسالك :

ذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء ٢ / ١٧٥ والبغدادى فى هدية العارفين

١ / ٧٠٧ ، ولايدرى مضمونه ، ولامكان وجوده الآن .

هذا وقد سلفت الإشارة إلى ثلاثة كتب أخرى نسبت إلى الآمدى هى : تفسيره سورة يس ، ودقائق الإخبار (نسبهما إليه بروكلمان)، وغرر الدر – مختصر حكم الإمام على التى جمعها الشريف المرتضى (نسبها إليه واضع فهرست مكتبة المخطوطات العربية بجامعة برنستون) وقد بينتُ فيما سبق حقيقة هذه الكتب الثلاثة وأنها ليست للآمدى .

ب– بقى أن أشير إلى ملاحظات سريعة على الآمدى تميز أسلوبه فى التأليف، وتلفت نظر من يقرأ له؛ فمن ذلك :

١– عنايته البالغة بتحقيق المذاهب والآراء حول المسألة التى يتناولها بالبحث ، وتحرير محل النزاع قبل الدخول فى مناقشة الآراء وعرض أدلتها للخلوص إلى الرأى الراجح، أو الاعتراف بالعجز عن تحديده مع ترك الباب مفتوحا لمن يأتى بعده. ويتمثل هذا بوضوح فى كتبه الكلامية والأصولية ، وقد أشرت إلى نماذج منه(١) ، وسيأتى فى القسم الثانى من هذه الدراسة شواهد عديدة على ذلك .

٢– ومحاولته هَضْم المسائل المختلفة المتناثرة فيما يتناوله من العلوم ؛ ليعيد توزيعها ونظمها فى مباحث كلية قليلة العدد ، وأكثر مايتمثل هذا فى كتبه الأصولية ، وقد أشرت فيما سبق إلى تنويه بعض العلماء بهذه السمة فى مؤلفاته .

٣– وعنايته باختيار عناوين كتبه وأسمائها ، وتأنقه فى ذلك مع غلبة طابع الجناس والسجع الذى ساد فى عصره ، وإن كان لايتحرج من استعارة بعض هذه الأسماء ممن سبقوه ، كما أشرت إلى ذلك فيما يتعلق بغاية المرام ، والإحكام وغيرهما .

٤– واختصاصه بعض أمراء عصره ، ممن عُرِفَ عنهم الاشتغال بالعلم وتقدير أهله، بإهداء بعض مؤلفاته إليهم ، كما أشرت إليه فيما يتعلق بالإحكام وكشف التمويهات والمبين .

٥– وعنايته بالأسلوب، ولئن كان يبدو فى بعض الأحيان معقدا غامضا ، فربما كان مرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات ودقتها من ناحية ، وإلى غلبة أسلوب الجدل

---

(١) انظر الإحكام – ط سنة ١٩٦٨ – ٣ / ٧٦ ، ٨١ ، ٦٩ ، وغاية المرام وخصوصا فى أول كل مسألة .

وتقسيماته المطولة من ناحية أخرى ، فضلا عن إسرافه أحيانا فى استخدام الأفكار والمصطلحات المنطقية كما فى غاية المرام – وقد أشرت إلى ذلك فى تعليقاتى على هذا الكتاب الأخير. وربما كان أنصع كتبه أسلوبا هو كتاب (الإحكام فى أصول الأحكام) الذى ألفه فى دمشق فى أخريات حياته .

٦– واتجاهه إلى اختصار كتبه الكبار فى مختصرات موجزة كما فعل بالنسبة إلى (الإحكام) (والأبكار)، وهى ظاهرة أخذت تشيع فى عصره وفى العصور اللاحقة .

٧– وحرصه على أن يشرح كتب السابقين بدلا من التأليف إذا وجد مايدعو إلى ذلك ، كما فعل بالنسبة للإشارات والتنبيهات ولبعض المؤلفات فى علم الجدل والخلاف قبله ، غير أنه لم يُكْثر من ذلك . وهذه ناحية تكملها ناحية أخرى فى تأليفه، وهى حرصه فى الوقت نفسه على نقد هؤلاء السابقين فيما يرى أنهم أخطئوا فيه ، ويتمثل هذا بوضوح فى موقفه من الإمام الرازى فى كتاب المآخذ الذى تحدثت عنه فيما سبق ، وفى غاية المرام أيضا فهو فيه يتعقب الشهرستانى فى كثير من آرائه التى أبداها فى نهاية الأقدام ، وينقل عنه نصوصه ، ثم يناقشها دون أن يسميه ومع التصريح باسمه أحيانا كما بينته فى التعليقات على (غاية المرام) .

٨– ونلاحظ أخيراً أنه أصدر فى مصر عديدا من الكتب التى تشمل مجالات مختلفة من الثقافة الإسلامية : كالكلام والجدل والخلاف والأصول والمنطق والفلسفة ، كما تؤكد ذلك الإحالات التى يتضمنها كتاب (أبكار الأفكار)وسبق ذكر نماذج منها . وسواء ألف هذه الكتب فى مصر أو أظهرها فيها وكانت معه عند قدومه إليها ، كما قد يفهم من عبارة بعض مؤرخيه ، فهى فترة من حياته تمتاز بالخصوبة والإنتاج وتنوع الاهتمامات ، ولاغرو فقد قضى الرجل على ضفاف النيل أهم سنى حياته مابين الأربعين والستين ، بدأها معيدا، وانتهى خلالها إلى مرتبة التصدر ، وعاش للعلم والتعليم لم تشغله المناصب أو تثقله المسئوليات .

بينما نجده بعد مفارقته مصر يكاد يقتصر فى (حماة) على الإنتاج الفلسفى، إذ أصدر هناك المبين وكشف التمويهات ، وهى فترة قصيرة لاتزيد على خمس سنوات ، ولعله نقح فيها أعمالا سابقة شجعه على إتمامها أمير حماة ذو الميول الفلسفية كما يستفاد من مقدمة كتابه (كشف التمويهات) .

أما الفترة الأخيرة فى دمشق فقد توفر فيها – فى الأغلب – على التأليف فى أصول الفقه فأصدر «الإحكام والمنتهى»، ولعل مانعرفه عن ميول الملك المعظم الذى استدعاه من حماة ، وأسند إليه الإشراف على المدرسة العزيزية ، وما أعقب وفاته من ظروف مضطربة غير مواتية ، تجعل اقتصاره على هذا الضرب من المؤلفات أمرا مفهوما .

بقى الآن أن نتناول (منهج الآمدى) فى دراساته الكلامية ، لنخلص من ذلك إلى بيان آرائه ومواقفه من مسائل الكلام فى الباب الثانى بإذن الله .

* * *

الفصل الرابع

منهجه

تمهيد :

ينهج الآمدى فى دراساته الكلامية منهجا يعتمد على النظر العقلى والدليل الشرعى معا ، غير أنه يوسع من نطاق الاعتماد على البرهنة العقلية؛ إيغالا فى النزعة العقلية التى سادت لدى متأخرى الأشاعرة واقتربت بهم من المنهج الاعتزالى . ويقف موقفا متسامحا من منهج (الذوق الصوفى) .

وهو يميل – من حيث صورة الفكر وصياغته – إلى استخدام المنطق الصورى الأرسطى ، مع نقد صارم للمناهج الكلامية التقليدية ، دون أن يجره ذلك إلى تبنى الآراء الفلسفية نفسها ، بل يحتفظ دائما بموقفه النقدى المتحرر إزاءها ، وقد يتخذ منها – كمتكلم – موقف الخصومة أحيانا كثيرة . وقد احتفظ الآمدى بروحه النقدية تلك وهو يناقش شيوخ المذهب الأشعرى نفسه مع أنه من أتباع هذا المذهب .

ولبيان هذه الملامح التى يتسم بها منهجه ، نُفْرِد لكل منها مبحثاً خاصاً :

الأول : عن موقفه من النظر العقلى .

الثانى : عن موقفه من المناهج الكلامية الأخرى .

والثالث : عن موقفه من المنطق الصورى .

(أ) موقفه من النظر العقلى

يبدأ الآمدى كتابه (غاية المرام) بالكلام عن إثبات « واجب الوجود »، ولكنه لايختم هذا « القانون » حتى يتكلم عن نفاة النظر العقلى ، ويناقش اعتراضاتهم عليه(١) . بينما نجده فى (الأبكار) يخصص لهذا الجانب المنهجى ثلاث قواعد من بين القواعد الثمانية التى يقوم عليها الكتاب ، وهى أبحاث كلامية تقليدية فى المعرفة والنظر العقلى وطرق الاستدلال، نجدها فى الكتب الكلامية(٢) الأخرى .

النظر العقلى والعلم :

فى القاعدة الأولى من (الأبكار) يتكلم الآمدى عن (حقيقة العلم وأقسامه)(٣)، فيستعرض تعريفات الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة للعلم ، ويناقشها جميعا، حتى تعريفات (الشيخ الأشعرى) نفسه، فيصفها كلها – بأنها (مدخولة)(٤) . ثم يقرر صعوبة تعريف العلم ، واختلافَ المتأخرين فيه بسبب ذلك(٥) ، ويختار هو فى تعريفه أنه : « عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ماغير محسوسة »(٦) . ويلم يعد ذلك بجملة أبحاث ، ينتهى منها إلى تقسيم العلم إلى أولى – أى بديهى – وإلى نظرى – أى كسبى – والأخير يعتمد على الأول ، وطريق تحصيله منه ، هو النظر العقلى الذى يبدأ بالشك لينتهى إلى اليقين ، أو المعرفة الجازمة ، أو بعبارة أخرى : العلم .

وهنا يذكر الآمدى أن (الشك لايبعد أن يكون مامورا به فى الفروع الاجتهادية ، وأما الشك فى الله – تعالى – فقال الباقلانى وأبو هاشم : لايمتنع أن يكون مامورا به حيث وجب النظر ولايتم إلابه)(٧) وهذا الرأى – فيما يبدو – هو الذى هاج ثائرة ابن حزم فقال :« والله ماسمع سامع قطُ بأدخلَ فى الكفر من قول مَنْ أوجب الشك فى الله تعالى ، وفى صحة النبوة، فرضا على كل متعلم »(٨).

---

(١) انظر ص ١٥ – ٢٣ .

(٢) كالمواقف جـ ١ ، ٢ ، والشامل الجزء الأول ، والمغنى جـ ١٢ .

(٣) الأبكار ١ / ٢ أ وما بعدها .

(٤) الأبكار ١ / ١٣ .

(٥) الأبكار ١ / ٣ ب .

(٦) الأبكار ١ / ١٣ ، ب .

(٧) نفس المرجع والصفحة .

(٨) الفصل ٤ / ٢٢٧ ، وانظر أيضا الجزء ٥ / ١١١ .

أما الآمدى فإنه يرى أن النظر قد يقع من غير سابقة شك ، ولو كان النظر متوقفا على الشك ، فليس من الواجب أن يكون مأمورا به . ولكنه لايدع هذه المسألة حتى يحقق رأى الباقلانى ويدافع عنه ، فيقول :«إن بدء حصول الشك غيرُ مقدور فلا يُؤمر به، أما استمراره فقد يدخل فى الأمر ؛ حيث يمكن إزالته بالنظر أو إبقاؤه بترك النظر ، والعادة جارية بوقوع العلم بعد الشك ، وإذن فرأى القاضى حق. وهكذا يتضح أن الشك الذى يقول به الباقلانى ، هو الشك الذى جرت العادة بوقوع العلم بعده ، أى هو الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك طلباً لليقين، وليس هو الكفر الذى يتحدث عنه ابن حزم(١) .

حقيقة النظر العقلى :

يستعرض الآمدى التعريفات المختلفة للنظر ، ويناقشها كعادته(٢) ، ثم يقول : « وأما نحن فالذى نختاره أن نقول : النظرعبارة عن تصرف العقل فى الأمور السابقة ، المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب ؛ لتحصيلِ ماليس حاصلا فى العقل »(٣) .

ثم يتحدث عن شروط النظر ، وأهمُّها سلامةُ العقل ، ولكن ما العقل ؟ إنه يعرفه بأنه « عبارة عن العلوم الضرورية التى لاخلو لنفس الإنسان منها ، بعد كمال آلة الإدراك، ولا يشاركه فيها شىء من الحيوانات »(٤) .

ثم يناقش الآمدى شُبَهَ نفاة النظر العقلى على النحو الذى نجده فى « غاية المرام » ، ونجده مفصلا فى الكتب المتأخرة(٥) ، وقد أشرت فى تعليقاتى على كتاب « غاية المرام » إلى تأثره فى ذلك بالإمام الغزالى فى « القسطاس المستقيم »(٦) .

وهو يرد على نفاة النظر المثبتين للمعرفة الحسية، بأنا نصل إلى حقائق كلية، والكلياتُ غير محسوسة؛ فوجب أن يكون مدركها شيئا آخر وهو العقل(٧)، الذى يدرك البديهيات عند اكتماله دون توقف على شىء آخر(٨) ، ويحصل على النظريات

---

(١) الابكار ١ / ١٤ أ .

(٢) انظر الابكار ١ / ١٥ ب ، ١٦ أ .

(٣) الابكار ١ / ١٦ ب .

(٤) الابكار ١ / ١٨ ب .

(٥) انظر غاية المرام ، والجزئين الأولين من شرح المواقف، وشرح النسفية ص ٦٢ - ١٧٣ ، وقارن بالمغنى ١٢ / ١٢٦ وما بعدها .

(٦) انظر ١٦ غاية المرام والقسطاس المستقيم ص ٢٥ ، ٥٦٥ .

(٧) الابكار ١ / ٢٣ ب ، ٢٤ أ .

(٨) انظر غاية المرام ص ١٥ وما بعدها .

عن طريقها باستخدام قواعد المنطق(١) .

ويؤكد الآمدى التلازم بين النظر والعلم ، ولكن لاعلى النحو الذى تقول به الفلاسفة وهو (الإيجاب)، ولامايقول به المعتزلة من (التوليد)، كما سيأتى بيانه فى الباب التالى(٢)، وبعد أن يقسم الآمدى النظر العقلى إلى جلى وخفى، ويرد تفاوتهما إلى الاستناد إلى الضروريات بوسائط قليلة أو كثيرة ، أو إلى التفاوت فى كلال القريحة وحدّتها(٣) ، ينتقل إلى الكلام عن :

وجوب النظر :

فيقول : أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلةُ وكثيرٌ من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله – تعالى – واجب . غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع ، خلافا للمعتزلة في قولهم : إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع(٤) .

ويعرض – بعد ذلك – استدلال الأشاعرة على وجوبه شرعا :

(أ) بالنصوص الدالة على ذلك ، من نحو قوله – تعالى – : ﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾(٥) ، ثم يعقب بأنها على كل تقدير ، غير خارجة من الحجج الظاهرية والأدلة الظنية(٦) ، وهو رأى يتأثر بموقفه من الدليل السمعى كما سيأتى بيانه .

(ب) ثم بالإجماع ، ويبدو أنه يميل إليه ويؤثره، إذ يقول الآمدى :« قالوا : أجمعت الأمة من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ووجوب معرفة الله لايتم إلا بالنظر، إذ هو غير بديهى ، ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب »(٧).

ويتصدى الآمدى بعد ذلك للإشكالات التى ترد على هذا الاستدلال ، ومنها : « لانسلم أنه لاطريق إلى معرفة الله – تعالى – إلا النظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر ، إما بأن يخلق الله – تعالى – للمكلَّف العلمَ بذلك من غير واسطة ، وإما بأن يخبره به من لايشك فى صدقه ، كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، وإما بطريق السلوك

---

(١) غاية المرام والأبكار ١ / ١٨ ب

(٢) انظر الفصل الثالث من الباب الثانى فيما يلى .

(٣) انظر الأبكار ل ١ / ١٩ أ وما بعدها .

(٤) الأبكار ١ / ٢٤ ب .

(٥) الآية ١٠١ من سورة يونس عليه السلام .

(٦) الأبكار ١ / ٢٥ أ .

(٧) الأبكار ١ / ٢٥ ب

والرياضة ، وتصفية النفس ، وتكميل جوهرها ، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها ، مطلعة على ماظهر وبطن ، من غير احتياج إلى دليل ، ولاتعلم ولاتعليم(١) » .

ويجيب عن هذا الاعتراض بما يدل على سماحته الفكرية وتفتّحه العقلى إذ يقول : « نحن إنما نقول بوجوب النظر فى حَقّ من لم يحصل له العلم بالله – تعالى – بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة به من غير نظر ، فالنظر فى حقه غير واجب »(٢) .

اعتراضات أخرى ضد النظر :

ومن أهم الاعتراضات التى يعرض لها الآمدى فى هذا الصدد ، ما يلى :

١– إن فى كل عصر عوامٌ لايستطيعون النظر ولا يتمكنون منه ، وقد قضى النبى ﷺ بصحة إيمانهم دون نظر .

٢– لم ينقل عن النبى ﷺ والصحابة الخوض فى النظر والاستدلال على مسائل الكلام، ولو حدث لَنُقِل كمسائل الفقه، ولو كان واجبا لكانوا أولى به(٣).

٣– إنكار النبى ﷺ على البحث فى مثل هذه المسائل، حيث أنكر على الصحابة كلامَهم فى القدر ، وقال :« عليكم بدين العجائز » وهو الكف عن النظر(٤) .

٤– إن فى القول بوجوب النظر بالشرع ضربا من التناقض أو الدور ، إذ معناه أن يتوقف وجوب النظر على استقرار الشرع ، وهو لايستقر إلا استنادا إلى النظر(٥). ويدفع الآمدى هذه الاعتراضات على النحو التالى :

١– فيقول بشأن الاعتراض الأول : إن المعرفة الواجبة ، تنقسم إلى ماحصولُها عن معرفة الدليل الإجمالى لا التفصيلى ؛ بأن لم يكن مقدورا على تحريره وتقريره ودفع الشبه الواردة عليه ، وإلى ما حصولُها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل ، فلا جرم اختلف الأصحاب :

---

(١) الأبكار ١ / ٢٥ ب ، ١٢٦ .

(٢) الأبكار ١ / ٢٣ أ وقد نقل ابن تيمية هذا الجواب فى كتابه الموافقة – النسخة المصورة – ل ١٧٦ أ.

(٣) انظر الأبكار ٢٤ ب ، ١٢٥ .

(٤) انظر الأبكار ١ / ١٢٦ ، وهذه العبارة .

(٥) الأبكار ١ / ٢٦ ب

أ- فمنهم من قال : المعرفة بالاعتبار الأول واجبة على الأعيان ، أى فرض عين على الجميع، والمعرفة بالاعتبار الثانى واجبة وجوب كفاية ؛ أى على العلماء خاصة .

ب- ومنهم من قال : المعرفة بالاعتبار الثانى واجبة على الأعيان ، لكن إن كان الاعتقاد موافقا للمعتقد الصحيح من غير دليل ولاشبهة ، فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب .

جـ- ومنهم من اكتفى فى المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للحق ، وإن لم يكن عن دليل وسماه علما .

وهكذا يعرض الآمدى موقف الأشاعرة من إيمان العوام والمقلدين، ومنه يتبين أنهم رغم تفاوتهم فى السماحة والتقدير لموقف هؤلاء العاجزين عن الاستدلال النظرى ، لايذهبون إلى حد التعسف الذى ينسبه الآمدى إلى بعض المعتزلة : « وصار أبو هاشم من المعتزلة إلى أن من لايعرف الله بالدليل فهو كافر ، وأصحابنا مجمعون على خلافه »(١) .

ومن هذا يتبين أن الحملة التى يشنها البعض - كابن حزم مثلا - على الأشاعرة(٢)، من أنهم يوجبون على الناس الاستدلال ، ويرفضون إيمان العوام مخالفين لطريقة النبى - ﷺ ، هى حملة لامبرر لها . ولئن تراوح القوم بين بعض التشدد -كما نجده عند عبد القاهر البغدادى مثلاً -(٣) وفرط السماحة والتيسير على العوام -كما نجده عند الإمام الغزالى مثلاً (٤) فإنهم لايذهبون فى تشددهم إلى المدى الذى قال به بعض المعتزلة الذين هم أجدر بمثل هذه الحملة من الأشاعرة .

ولقد كان ابن تيمية أكثر إنصافا حين قال عن الأشاعرة : « إنهم مع إيجابهم النظرَ يقولون بإيمان العامة »(٥) .

بقى أن نقول : إن الرأى الأخير من الآراء الثلاثة السابقة ، هو أقرب لما يراه الإمام الغزالى(٦) . أما الرأى الثانى فينسبه فى « الأبكار » إلى أبى المعالى الجوينى . ويميل هو

---

(١) الأبكار ١ / ٢٧ ب ، ١٢٨ ا .

(٢) انظر الفصل ٤ / ٣٥ .

(٣) انظر أصول الدين له ص ٢٣١ ، والفرق بين الفرق ص ١٠ ، ١١ .

(٤) انظر إلجام العوام ص ٢٩٧ - ٣٠١ وبحث العقل والتقليد لاستاذنا د. قاسم ضمن « دراسات فى الفلسفة » ص ١٩١ - ١٩٤ .

(٥) انظر الموافقة - النسخة المصورة ل ١٧٦ ا .

(٦) قارن بالمراجع الواردة فى هامش ٣ .

إلى الرأى الأول ، إذ يعرض فى موضع آخر لإيمان المقلد فيؤكد أنه صحيح ، ويرد على من اشترط من الأشاعرة كون الإيمان عن دليل ، بما ثبت عن النبى - ﷺ - من قبول إيمان الأعراب وأمثالهم ممن لاطاقة لهم على النظر(١) . وهذا هو الرأى الذى ينتصر له ابن حزم ويبالغ فى ذلك (٢) ، ويؤيده ابن رشد أيضا(٣) .

ثم يقول الآمدى لنفاة وجوب النظر شفقة بالعوام : إما أن نختار القول الثالث ، ونقول : إن النظر غير واجب أصلا ، ويكفى الاعتقاد الموافق للحق ولو عن غير دليل . وإما أن نأخذ بالرأى الأول ، وعندئذ فالواجب هو الدليل الإجمالى الذى لا يكاد يخفى على أحد من العقلاء ، أما الدليل التفصيلى فهو واجب على العلماء خاصة(٤) .

٢- أما الاعتراض الثانى فيرد عليه الآمدى بأن عدم نقل ذلك عن النبى وأصحابه إنما يرجع إلى أنه لم يكن فى زمانهم ما يحوج إلى ذلك النقل ، أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل ، وبمعرفة الله - تعالى وصفاته، مع صفاء أذهانهم وشدة قرائحهم ، وماعُرف من إخلاصهم فى البحث عن قواعد الدين وتحقيق مراسمه ، والكتاب والسنة مشحونان بأدلتهما مع معرفة الآحاد منا لذلك - فهو بعيد لايعتقده من له أدنى تحصيل(٥) .

وهذا الرأى قريب مما يقرره ابن رشد قبله : « القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر(٦) » وابن تيمية فيما بعد، وقد ألف رسالة خاصة فى هذا المعنى هى « معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه بينها الرسول »، وفيها ينتقد هؤلاء الذين يشتغلون بالقرآن من جهة أخباره لامن جهة دلالته(٧) ؛ فلا يفطنون إلى مافيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد .

فإذا لم يكن قد نقل هذا عن السلف ، فليس ذلك راجعا إلى عدم وجوده، أو اهتمامهم به ، وإنما هو لعدم الحاجة الى نقل ذلك ومدارسته ، لاستغناء الجميع بما فى آيات القرآن من أدلة ، وما فى القلوب من يقين ، لقرب العهد بالنبوة، فلما تطورت

---

(١) الابكار ٢ / ٢٦١ ب ، ٢٦٢ ب .
(٢) الفصل ٥ / ١٠٩ - ١١٢ .
(٣) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ٨٠ ، ٨٥ ، ومناهج الأدلة ص ١١ - ١٢، ١٤٩ .
(٤) الأبكار ١ / ٢٧ ب ، ١٢٨ .
(٥) الأبكار ١ / ١٢٨ ، ب .
(٦) مناهج الأدلة ص ١٤٩ .
(٧) انظر الرسالة المذكورة ص ٩ ما يليها .

الظروف ، دعت الحاجة إلى تحرير هذه الأدلة وتدارسها على النحو المعروف لدى علماء السلف ، شأن سائر العلوم الأخرى ، يقول الآمدى : « كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا فى التفسير والحديث ، والجرح والتعديل ، والناسخ والمنسوخ ، والأحكام الفقهية مع الترتيب الخاص ، والمراسم المعهودة فى زماننا هذا ، مع أنهم أعلم الناس بأصولها وفروعها ، وإليهم مرجعها وهم ينبوعها »(١) .

٣- أما الزعم بأن النبى ﷺ أنكر على النظر العقلى وحَرَّمه ، فإن الآمدى يرفضه بشده، لما ثبت من جوب النظر بالنص والإجماع، ولثنائه - تعالى - « على النظر والناظرين فى كتابه الكريم ، من نحو قوله سبحانه ﴿ ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ماخلقت هذا باطلاً .. ﴾ الآية(٢).

على أنه قد ثبت فعلا أن النبى ﷺ وبعضَ الصحابة ، ناظروا وناقشوا بعض الناس فى أمور تتصل بالعقيدة ، وهنا يشير الآمدى إلى قصة ابن الزبعرى وغيره من أهل مكة ومجادلتهم للنبى(٣) ﷺ ، وإلى مناقشات ابن عباس والإمام على -كرم الله وجهه - للخوارج وغيرهم(٤) .

أما الآيات أو الأحاديث الواردة فى النهى عن المجادلة فى الدين ، فهى خاصة بما كان الدافع إليه الهوى ، أو حبّ الغلبة ، أو التشكيك فى الحق وإغواء الآخرين ، وهذا التخصيص ضرورى فى نظره حتى تتسق تلك النصوص مع النصوص الأخرى التى تحث على النظر والاعتبار وتثنى على أهلهما(٥) .

والتفرقة بين المباح والمحرم من المناظرة فى الدين نجدها عند النسفى الماتريدى(٦) من قبل ، وعند ابن تيمية فيما بعد(٧) .

٤- أما الإشكال الأخير القائم على فكرة « الدور » فيرد عليه الآمدى بقوله : « إن الوجوب الشرعى غير متوقف على النظر ، بل على إمكان النظر »(٨) ، ويحيل على

---

(١) الأبكار ١ / ٢٨ ب .

(٢) الآية ١٩١ من سورة آل عمران .

(٣) انظر خبر ابن الزبعرى ، وإسلامه فيما بعد فى تفسير ابن كثير ٣ / ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٤) انظر الأبكار ١ / ١٢٨ - ٢٩ ب .

(٥) الأبكار ١ / ١٢٩ .

(٦) انظر بحر الكلام ص ٤ .

(٧) انظر ابن تيمية السلفى ص ٥٦ .

(٨) الأبكار ١ / ١٢٩

ماذكره من قبل ، وهو أن النظر إنما يجب على المكلف بالشرع الذى لايحتاج فى استقراره إلى النظر العقلى حتى يلزم الدور ، بل يكفى فيه وجود العقل والدلائل المنصوبة، كالمعجزات مثلا ، فإذا آمن المرء بالنبوة عن هذا الطريق استقرت الشريعة ، ولزمته الأحكام الشرعية ، ومنها وجوب النظر العقلى(١) .

ولكن يبدو أن الآمدى لايطمئن تماما إلى رده هذا ويرى أنه لايحسم فكرة الدور نهائياً ، فيناقش المعتزلة قائلا : وأنتم أيضا تلزمكم فكرة الدور فى قولكم بوجوب النظر بالعقل، فللمدعو أن يقول للنبى : لا أنظر فى معجزتك حتى أعرف وجوب النظر بالعقل، ولاأعرف ذلك مالم أنظر؛ فيكون دورا(٢) » وبعد أن ناقش الآمدى فكرة (الخاطر) الاعتزالية ، وبين أنها منافية للمشاهد من أحوال الناس(٣) يقول : « إن العقل يعرف الترجيح لا أنه المرجح(٤) »، وهذه المسألة – على العموم – تتصل من جهة بمسألة التحسين والتقبيح العقليين . ومن جهة أخرى بموقف الآمدى ومتأخرى الأشاعرة من الدليل السمعى وسيأتى الكلام عنهما، ولكن الآمدى يختم رده هنا بما يدل على عدم حسمه لفكرة « الدور » ؛ إذ يقول: « وعلى الجملة فمسألة وجوب النظر ظنية قطعية »(٥) .

ثم يعرض الآمدى للمسألة المتداولة فى علم الكلام عن (أول واجب على المكلف)(٦) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر ، أم أول أجزائه ، أم القصد إلى النظر ، أم الشك ؟ وبعد أن يناقش هذه الآراء ويدافع عن وجهة نظر أصحابها ، يقرر أن المقصود بالذات هو المعرفة بالله تعالى، فإن لم يتم إلابالنظر ، فقد يكون من الواجب على المكلف إرادة النظر ؛ لتحصيل ذلك ، فإن مضى عليه وقتٌ يمكن النظر والتوصل إلى المعرفة فى مثله من غير عذر ، فهو كافر ، وإلا فهو معذور كمن مات صبيا(٧) .

والآمدى حين يعترف بالنظر العقلى طريقاً إلى المعرفة بالله ، يجرى على تقاليد

---

(١) انظر الابكار ١ / ٢٦ ب . (٢) الابكار ١ / ٢٩ ب .

(٣) انظر الابكار ١ / ٢٩ أ وانظر ايضا فى نقدها أصول الدين للبغدادى ص ٢٦ – ٢٨ .

(٤) الابكار ١ / ١٢٩. (٥) الابكار ١ / ٢٩ ب .

(٦) الابكار ١ / ٢٩ ب ، ١٣٠ . (٧) انظر الابكار ١ / ١٣٠ .

المذهب الأشعرى الذى قام منذ البداية على دعامتين من العقل والنقل(١) ، وظلت النزعة العقلية تنمو فيه ، وتتعاظم حتى بلغت أوجها على يد الرازى والآمدى ، كما يلاحظ ذلك بعض العلماء القدامى والمحدثين(٢) .

والاعتداد بالعقل فى هذا المجال الدينى، هو سمة المدارس الفكرية الإسلامية جميعا، عدا بعض الصوفية والباطنية وطوائف الحشوية من أدعياء السلفية . فأما الفلاسفة الإسلاميون فاعتدادهم بالعقل ومناهجه لايحتاج إلى دليل، وكذا المعتزلة الذين هم رواد هذا الميدان بين المتكلمين . وأما الماتريدية فربما كانوا أكثر اعتدادا بالعقل وأحكامه من الأشاعرة ، يقول النسفى الماتريدى : « كل عاقل بالغ يجب عليه ، بالعقل، أن يستدل بأن للعالم صانعا كما استدل عليه إبراهيم – صلوات الله عليه – وأصحاب الكهف رضى الله عنهم .. غير أن من لم يبلغه الوحى لايكون معذروا بخلاف ماقالت المتقشفة والأشعرية »(٣) ، وهو يقصد بالمتقشقة غلاة الحنابلة كما صرح به فى موضع آخر(٤) .

وقد لاحظ أستاذنا الدكتور محمود قاسم وضوح الطابع العقلى فى المدرسة الماتريدية ، واستدل عليه بشواهد عديدة(٥) ، وهذا ماحاول المستشرق جولد تسيهر الاستدلال عليه أيضاً فأخطأه الدليل ، إذ استشهد بمسألة وجوب النظر بالعقل عند المعتزلة، وبالشرع عند الأشاعرة ، ثم قال عن موقف الماتريدية : « وأما الماتريدية فيقولون : إن واجب الإيمان بالله أساسه الأمر الإلهى ولكن هذا الأمر يدركه العقل، اى أن العقل وإن لم يكن المرجع للإيمان ، فإنه الأداة فى ذلك »(٦)، ومن عجب أن ينقل ذلك أحد الباحثين ليستدل به على أن الماتريدية أقرب إلى الأشعرية منها إلى الاعتزال(٧). والحق أن الماتريدية فى هذه المسألة مع المعتزلة ، كما يدل نص النسفى الماتريدى الذى نقلته آنفا، ولعله أدق تعبيرا عن موقف أصحابه من جولدتسيهر ، هذا

---

(١) انظر الشامل ١ / ٢٠٨ ، ٢٠٩ والاقتصاد ص ٦ والاشعرى ابو الحسن ١٣٧ – ١٤١ ونشاة الفكر ١ / ٢ من المقدمة .

(٢) انظر تبيين كذب المفترى ص ٢٧٩ ، ٢٨٣ ، ٢٩٢ ومجموعة التفسير لابن تيمية ص ٣٢٠، والاشعرى ابو الحسن لحمودة غرابة ص ١٣٨ ، ١٣٩ وما سياتى فى الفصل التالى .

(٣) بحر الكلام ص ٥ ، ٦ وهو يؤكد نفس المعنى فى ص ١٢ ، ١٣ .

(٤) نفس المرجع ص ١٤ . (٥) انظر مقدمة مناهج الأدلة ص ١٢٠ – ١٢٦ .

(٦) العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١١١ . (٧) انظر المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٤٨٢ .

فضلا عن أنماينسبه هذا الأخير إلى الماتريدية ، يقول به الأشاعرة أيضا ، وقد مربنا قول الآمدى : إن العقل يعرف الوجوب المستفاد من الشرع ، وليس هو المرجع فى ذلك(١) .

أما السلف ، فقد يُظَنّ بهم البعد عن استخدام العقل فى مسائل العقيدة ، والحق أنهم يعتمدون عليه فى اتخاذ المعجزة دليلا على الرسالة ، وفى استنباط مايحتوية القرآن والسنة من الأدلة العقلية ، وقد روى السيوطى قول الإمام السمعانى فى كتابه (الانتصار لأهل الحديث) : « لاننكر النظر قدر ماورد به الكتاب والسنة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين ، وثلج الصدر ، وسكون القلب »(٢) ويقول ابن الجوزى الحنبلى : « فإن أعظم النعم على الإنسان العقل ، لأنه الآلة فى معرفة الإله، والسببُ الذى يتوصل به إلى تصديق الرسل(٣) » وقد مر بنا إنكار ابن تيمية على أدعياء السلفية الذين يحتجون بالقرآن من جهة إخباره بالعقائد لامن جهة إثباته لهابالأدلة العقلية ، وقد أيد هذا الموقف ودافع عن النظر العقلى طريقا إلى العلم فى العقائد وغيرها ابن الوزير اليمانى(٤) ، والشاطبى(٥) ، وابن حزم(٦) . وقد بين أستاذنا الدكتور النشار دور أئمة السلف فى بيان العقائد القرآنية ، وتأسيس علم الكلام السنى(٧) ، وقال :

« ومن العجب أن يكون للسلف – وقد أنكروا علم الكلام – أيضا مذهب كلامى فلسفى ، وهم يهاجمون الكلام والفلسفة »(٨) .

وهكذا يتبين لنا أن الأخذ بمناهج العقل ، أمر تلتقى عليه المدارس الفكرية الإسلامية جميعا(٩) ، ولم يكد يخرج على ذلك سوى الحشوية الذين يرد عليهم الآمدى فى الأبكار : « أما قول الحشوية : إنه لاطريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب والسنة ، ففى غاية البطلان ؛ فإنا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة السمعية، لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم ، ومايتعلق بأحكام الجواهر والأعراض وغير ذلك من المسائل العقلية ، وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية . وأيضا فيقال لهم : فبم عرفتم أن هذا كتاب الله وسنة رسوله ؟ فإن قالوا :

---

(١) راجع ما مر فى ص ١٥٧ . .

(٢) صون المنطق والكلام ص ١٧١ .

(٣) تلبيس إبليس ص ٢ ، ٣ وانظر أيضا ص ٧٩ منه .

(٤) انظر ترجيح أساليب القرآن ص ٩٦ .

(٥) انظر الاعتصام ١ . ٣٨ .

(٦) الفصل ٥/ ١٠٩ .

(٧) انظر نشأة الفكر ١ / ١/ ٢٦٦ – ٢٩٣ .

(٨) نشأة الفكر ١ / ٣٨ .

(٩) انظر هامش ص ١٨ من غاية المرام .

عرفناه به ، كان دَوْرًا ، وإن قالوا : عرفناه بغيره ، فهو المطلوب »(١) ، وهذا يشبه رد ابن رشد على هذه الطائفة فى مناهج الأدلة (٢).

وقد سبق للقاضى عبد الجبار أن ناقش(٣) هؤلاء الذين يقولون : إن سائر العلوم مفتقرة إلى السمع ، وشبه الأشاعرة بهم فى قولهم بعدم وجوب الثواب والعقاب إلا بعد ورود السمع .

أما الصوفية الذين يعتدون بمنهج الرياضة الروحية طريقا إلى المعرفة ، بأن يكشف الله لهم عن الحقائقُ بلا بحث ولانظر ، فقد مر بنا موقف الآمدى منهم ، وعدم إنكاره لهذا المنهج، وإن كان يقترح تكميله بطريق النظر ، وعرض نتائجه على العقل : « ولابد للمرتاض من استعمال نوع من النظر أحيانا يميز به بين الكمال من المكاشفة ومادونه ، والجامع بين طريقى النظر والرياضة ، يبلغ من المعارف الإلهية مبلغا عظيما »(٤) . وهو يتفق فى هذا مع الغزالى(٥) وابن رشد(٦) بل وابن تيمية أيضاً(٧) . أما الباطنية من الشيعة – ويقصد بهم الآمدىُّ الإسماعيلية – فهو يهاجم منهجهم الباطنى فى تفسير القرآن دون شاهد من العقل أو اللغة(٨) . ويرفض قولهم « بالتعليم » ، ويرى أنه إذا كان هناك شخص تؤخذ عنه معارف لايشوبها الباطل فهو الرسول المعصوم(٩) نفسه . مما يذكرنا بمحاورة الغزالى مع صاحبه الباطنى فى القسطاس المستقيم(١٠) . وهكذا يختار الآمدى الاعتماد على العقل فى مسائل الدين . ويحدد مواقفه من الفرق المختلفة فى ضوء هذا الأصل .

ولكن الفكر الإسلامى لايقوم على العقل وحده ، بل هو دائما يتردد بين قطبين من العقل والنقل ، وإن تفاوت اقترابه من كل منهما حسب القضايا المختلفة، واتجاهات المفكرين فيها . فما موقف الآمدى من الدليل السمعى، ومن سائر المناهج الكلامية الأخرى؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه فى المبحث التالى، بإذن الله .

---

(١) الأبكار ٢ / ٢١٧ ب . (٢) انظر مناهج الأدلة ص١٣٤ ، ١٣٥ ومقدمته لأستاذنا د/ قاسم ص ١١ .

(٣) فى المغنى ١١ / ٥٠٦

(٤) المآخذ ل ٣ أ وانظر شرح النسفية ص ١٧٠ ، ١٧٣ حيث تجد مثل هذا المعنى .

(٥) انظر دراسات فى الفلسفة الإسلامية ١٦٣ – ١٦٥ .

(٦) انظر مناهج الأدلة ١٤٩ ومقدمته ٢٣ ، ٢٤ . (٧) انظر الرسالة القبرصية ٢٩ ونقض المنطق ٣٥

(٨) انظر الأبكار ٢ / ٢٤٨ أ . (٩) نفس المرجع ل ٢٥٠ ب .

(١٠) انظر القسطاس ص ٧١

ب - موقفه من المناهج الكلامية الأخرى

تمهيد :

فى القاعدة الأخيرة من القواعد الثلاث التى خصصها الآمدى للمسائل المنهجية، فى كتابه « أبكار الأفكار » بحث « الطرق المؤدية للمطلوبات النظرية »(١) ، وقد بدأ ببيان مايراه طريقا صحيحا ؛ وهو عبارة عن الحد المستوفى لشروطه بالنسبة للتصورات ، والبرهان العقلى المستوفى لشروطه أيضا ، من حيث المادة والصورة بالنسبة للتصديقات ، وسنعالج ذلك فى المبحث الأخير من هذا الفصل .

وناقش الآمدى بعد ذلك « ما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها »(٢)، فتناول المناهج الكلامية التقليدية بالنقد ، وحدد موقفه منها ، وربما كان أخطر ما يضمه هذا الفصل هو ما يتعلق بموقفه من الدليل السمعى، ولذا فسأبدأ به ، ثم أتبع ذلك بالمسائل الأخرى ، كل منها فى فقرة خاصة :

١ - الدليل السمعى :

عدَّ الآمدى بين هذه الطرق - التى لا تحصل اليقين ، وإن ظُنّ أنها كذلك - « الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله » ، وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله ووجود البارى تعالى ونحوه ، ثم يقول بعد ذلك مباشرة : « وهو دور ممتنع ، حيث إنا لا نعرف المذكور من كلام الله إلا بعد معرفة وجوده وصدق رسوله . فإذا توقفت معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه، كان دورا، فهذه الطرق غير يقينية، وإن كان بعضها مفيدا للظن »(٣) .

وبهذا يفصح الآمدى عن موقفه من الدليل السمعى ، وأنه ليس حجة إلا فيما يعرف بالسمعيات ، وهى شئون المعاد وما يتعلق به من أمور العقيدة؛ إذ يمكن أخذه سماعا، أو عن طريق الرواية ، عن النبى ﷺ بعد ثبوت وجود مُرسِله، وهو الله تعالى ، وكونه هو نبيا صادقا ، دون أن تعترض ذلك شبهة الدور المشار إليها . وقد عاد الآمدى

---

(١) انظر الأبكار ١ / ٣٠ ب وما بعدها .

(٢) الأبكار ١ / ٣٨ أو ما بعدها .

(٣) الأبكار ١ / ٤٠ ب

إلى تفصيل أفكاره فى هذا الصدد فى فصل خاص عقده للدليل السمعى من كتابه المذكور : فبدأ بتعريفه قائلا : « والدليل السمعى فى العرف هو الدليل اللفظى المسموع ، وفى عرف الفقهاء : هو الدليل الشرعى ، وهو عندهم منقسم إلى : الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس والاستدلال »(١) . وبعد أن ذكر سبب انحصاره فى هذه الأقسام قال : « وقد عرفنا كل واحد فى غير هذا من كتبنا »(٢) ، ثم أضاف : « وأما فى عرف المتكلمين ، فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعى ، فلا يريدون به غير الكتاب والسنة وإجماع الأمة »(٣) .

وقد تحدث الآمدى عن هذا الدليل من حيث سنده ، ومن حيث متنه ، فذكر أنه ينقسم بالاعتبار الأول – إلى ماهو قطعى الثبوت ، وماهو ظنى الثبوت . وبالاعتبار الثانى إلى ماهو ظنى الدلالة ، وما هو قطعيُّها(٤) .

ويخلص من ذلك إلى بيان دور هذا الدليل فى المباحث الكلامية ، فيقول : وأما أن الدليل السمعى هل يفيد اليقين أم لا؟ .

فذهبت الحشوية إلى أنه مفيد لليقين ، حتى بالغوا ، وقالوا : « لايعلم شىء بغير الكتاب والسنة »(٥) .

وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين ؛ لأنه موقوف على أمور ظنية(٦) . ويذكر الآمدى حجة هؤلاء ، وهى تتلخص فى أن الدليل السمعى من حيث نَقْلُه عن النبى ﷺ ، ومن حيث دلالته على معناه ، تتطرق إليه احتمالات عديدة تجعله ظنيا غير يقينى فلا ينبغى الاعتماد عليه فى الأمور القطعية ، فمن ذلك أن نقله فى الغالب يكون بطريق الآحاد ، وحتى لو كان متواترا فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة ، ومع سائر النصوص الشرعية من جهة أخرى ، إذ قد ينسخ بأحدها أو يخصص . وبعد هذا كله ، فإن دلالته على معناه احتمالية ، وسبب ذلك أن نقل معانى ألفاظ اللغة

---

(١) الابكار ٢ / ٢١٥ ب .

(٢) الابكار ٢ / ٢١٥ ب ومثل هذا النص يؤيد ما رجحته من تاليفه فى اصول الفقه كتبا غير الاحكام والمنتهى اللذين الفهما فى آخريات حياته .

(٣) الابكار ٢ / ٢١٦ أ .

(٤) انظر الابكار ٢ / ٢١٦ أ .

(٥) راجع ما مر فى ص ١٥٧ .

(٦) الابكار ٢ / ٢١٧ أ ، ب .

عن أصحابها آحادى فى الأكثر ، على أن اللفظ الواحد ، والعبارة الواحدة ، تحتمل أكثر من معنى بسبب الاشتراك والتجوز والحذف والإضمار ، والتقديم والتأخير ، ونحوها مما يجعل الدلالة غير قطعية .

ثم ينتقد الآمدى الرأين السابقين ؛ أما رأى الحشوية ، فلأن النبوة نفسها ، لاتثبت بغير العقل كما سبق . وأما الرأى الآخر ، فلأن دعواهم أن الدليل السمعى مطلقا ، لايفيد إلا الظن ، إنما تصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع ، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا ، ولايخفى أن ذلك ممكن(١) .

وينتقل إلى بيان رأيه الخاص قائلا : « وإذا عرفت هذا ، فاعلم أن الدليل ، إما أن يكون عقليا محضا ، كأدلة حدث العالم ، ووجود الصانع قبل ورود السمع . ومنه مالايعرف بغير الدليل السمعى ، كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة ، وتحريم الخمر ونحوه . ومنه مايمكن معرفته بكل واحد من الطريقين ، كخلق الأفعال ورؤية الله تعالى »(٢) .

وبعد هذه النصوص التى تكاد تُلِمّ بأطراف الموضوع ، ينبغى لنا أن نقارن موقفه هذا بموقف أصحابه الأشاعرة ، ثم نتلمس المصدر الذى تأثر به هو ومن يشاركونه هذا الموقفَ منهم ، ثم نبين مدى التزامه به فى أبحاثه الكلامية ، وأخيرا نذكر رأينا فى هذا الموقف ونناقش الأسس التى يقوم عليها .

أولا : الأشاعرة بين النقل والعقل :

لقد أشرت من قبل ، إلى أن المذهب الأشعرى قام منذ البداية على دعامتين من العقل والنقل ، ولاغرو فقد ظل الشيخ ابو الحسن الأشعرى معتزليا نصف عمره، ثم تحول إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، ولكنه اختار – أو هكذا قضت طبيعة الأمور – أقرب مدارسهم إلى المنهج العقلى ، وهى مدرسة ابن كلاب التى ترى استحسان الخوض فى علم الكلام ، وتأييد ماكان عليه النبى –ﷺ– وأصحابُه بالأدلة العقلية(٣) .

ولقد وقف مؤرخو الفكر يتساءلون إزاء كتابى « الإبانة، واللمع » للأشعرى ،

---

(١) الابكار ٢ / ٢١٧ أ ، ب .   (٢) الابكار ٢ / ٢١٧ ب .

(٣) انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٧ ونشأة الفكر د/ النشار ١ / ٣٠٣ وما بعدها .

فالأول نقلي إلى حد كبير، والآخر إلى مناهج العقل أقرب(١) . ويبدو لى أن الرجل كان همه فى الكتاب الأول موجها إلى تحديد مواقفه الجديدة إزاء خصوم اليوم وأصحاب الأمس من المعتزلة ، بينما كان يهدف فى الكتاب الثانى إلى تأييد مواقفه تلك بما انقدح له من أدلة ، ومن ثم غلب عليه الطابع العقلى .

وأيا ماكان الأمر ، فالمهم هو امتزاج النزعتين العقلية والنقلية فى التفكير الأشعرى منذ بدايته ، وهو مايؤكده الأشاعرة فيما بعد -كابن عساكر(٢) والغزالى(٣) ، والجوينى الذى يدافع عن شيخه الأشعرى فى استناده إلى أدلة الشرع والعقل معا فى مسائل الكلام كمسألة وجود الله وغيرها(٤) . كما يؤكده غيرُ الأشاعرة كابن تيمية(٥) وابن القيم(٦) .

ويبدو أن هذا المزيج المتعادل من النقل والعقل ظلّ سائدا حتى الباقلانى ، وقد رد الباقلانى فى كتابه «إعجاز القرآن» على من زعم أن إثبات وحدانية الله تعالى «مما لاسبيل إليه إلا من جهه العقل ؛ لأن القرآن كلام الله عز وجل ، ولايصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولا(٧) »، بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن، وأنه لايقدر على مثله إلا الله تعالى ، ثبت صدق الرسول ؛ وعندئذ يكون كل مايتضمنه القرآن صدقا واجب الاتباع(٨). ومعنى ذلك أن الباقلانى يرفض الأساس الذى قامت عليه فكرة «الدور» الإعتزالية التى كانت عندئذ توشك أن تتسرب إلى الأشاعرة .

ويقول ابن تيمية - بعد أن يشير إلى طريقة متأخرى الأشاعرة فى إثبات بعض الصفات بالعقل ، وبعضها الآخر بالسمع -: «وأما مَنْ قبل هؤلاء ، فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل ، كما كان يسلكه القاضى أبو بكر ومن قبله كأبى الحسن الأشعرى ، وأبى العباس القلانسى ، ومن قبلهم كأبى محمد بن كلاب والحارث المحاسبى وغيرهما ، وهكذا السلف والأئمة - كالإمام احمد ابن حنبل وأمثاله - يثبتون هذه الصفات بالعقل

---

(١) انظر فى ذلك مقدمة كتاب اللمع تحقيق د/ غرابة . (٢) انظر تبيين كذب المفترى ٣٩٧ - ٤٠٠ .
(٣) انظر فاتحة كتاب الاقتصاد ص ٢ ، ٣ . (٤) انظر الشامل ١ / ١٦٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٥) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧ وبغية المرتاد ص ١٠٧ وفتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٤٦ .
(٦) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٤٦ . (٧) إعجاز القرآن للباقلانى ١ / ٢٢ .
(٨) نفس المصدر والصفحة .

كما ثبتت بالسمع ، وهذه الطريقة أعلى وأشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين(١) » . ولعل هذا الموقف المنهجى، هو الذى يفسر لنا عدم استخدام هؤلاء المتقدمين لسلاح التأويل إلا فى حدود ضيقة كما سنرى فيما بعد .

ثم ظهرت بوادر التطور المنهجى بالميل المتزايد نحو العقل على يد عبد القاهر البغدادى، وربما نجد بادرة من ذلك قبله عند الأستاذ أبى بكر بن فورك الذى سنلاحظ أنه يؤول سائر النصوص المتعلقة « بالصفات الخبرية » خلافا لما كان عليه شيوخه المتقدمون ، ونجده يقول : « وإنما اضيفت العلوم الشرعية إلى النظر ؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة عن طريق النظر والاستدلال ، ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة ، لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة »(٢) . وفى هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع ، وهى الفكرة التى كانت أساسا لمبدأ « الدور » الذى ساد عند متأخرى الأشاعرة منذ الجوينى ومن جاءوا بعده .

فلما جاء الجوينى ، صرح بأن ظواهر السمع لايسوغ الاستدلال بها فى العقليات : « والظواهر التى هى عرضة التأويل لايسوغ الاستدلال بها فى العقليات »(٣) ، بل نجده يأخذ عن المعتزلة(٤) تقسيمهم الثلاثى للمسائل الكلامية : مايدرك بالعقل وحده ، ومايدرك بالسمع وحده ، ومايدرك بهما معا . ويرتب على ذلك أن وجود البارى وحياته وأن له كلاما ، لايثبته سمع ، فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده فى جواز الرؤية وفى خلق الأفعال وأحكام القدرة – مما يقع فى هذا الفن – بعد ثبوت مستند السمعيات : فلا يمنع اشتراك العقل فيه(٥) . وهذه هى نظرية الدور كما نجدها عند الآمدى ، مع الاشتراك فى الأمثلة التى يتمثل بها أيضا .

وكان الغزالى الأشعرى – مع نزوعه إلى السلفية وعزوفه عن الكلام –(٦) امتدادا

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧ ، ٨ .

(٢) أصول الدين ١٤ ، ١٥ وانظر ايضا الصفحات ٢٤ ، ٢٥ وسنجد فيما بعد ان فى الأشاعرة وغيرهم من يقول : إن صحة النبوة لا تتوقف على النظر والاستدلال .

(٣) الشامل ٣١/ ٣١ وانظر ص ١٦٦ ايضا، والجوينى إمام الحرمين ص ٦٤ .

(٤) هذه نقطة ساوضحها بعد قليل .

(٥) الجوينى إمام الحرمين ص ١٤٤ .

(٦) انظر إلجام العوام ، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ وما بعدها .

لشيخه ؛ إذ يقول : « أمر الظواهر هين ، فإن تأويلها ممكن . والبرهان القاطع لأيُدرأ بالظواهر ، بل يتسلط على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى »(١) . كما نجد عنده نفس التقسيم الثلاثي المشار إليه، وفكرة الدور أيضا ، يقول في الاقتصاد : « إن مالايعلم بالضرورة ، ينقسم إلى مايعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى مايعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما ، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع، فهو حدث العالم ووجود المحدِث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت ، لم يثبت الشرع ؛ إذ الشرع ينبني على الكلام ، فما لم يثبت الكلام النفسي لم يثبت الشرع ....الخ »(٢) .

ومن بعد الغزالي ، نجد أن المنهج العقلي قد غلب على علم الكلام كله، كما يلاحِظ ذلك أستاذنا الدكتور النشار ، ويمثل له بقول الشهرستاني :« كل ماهو معقول ، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال ، فهو من الأصول ، وكل ماهو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »(٣) ، والشهرستاني يقول قبل ذلك : « والأصول موضوع علم الكلام ، والفروعُ موضوع علم الفقه » .

فلما جاء الرازي ، قرر نفس الأفكار التي نقلناها عن الآمدي أول هذه الفقرة(٤)، ونكتفي هنا بنص موجز عن المحصل « الدليل اللفظي لايفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك ، والمجاز، والنقل ، والتخصيص بالإشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتأخير ، والتقديم، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان ، لرجح عليه؛ إذ ترجيحُ النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه ، وإذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة؟ ! »(٥) ثم يقول : « النقليات بأسرها ، مستندة إلى صدق الرسول ، فكل مايتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به ، لايمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور . أما الذي لايكون كذلك . فكل ماكان خبرا بوقوع مالايجب عقلا وقوعه ، كان الطريق إليه

---

(١) معارج القدس ٩٢ ويؤكد نفس المعنى في إلجام العوام - ضمن القصور العوالي ص ٢٣٩- ٢٤٠ .

(٢) الاقتصاد ص ١٢١ .

(٣) نشأة الفكر للدكتور النشار ١ / ٤٦٢ وانظر الملل والنحل - بهامش الفصل -١ / ٥١ .

(٤) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ . (٥) المحصل ص ٣١ .

النقل ليس إلا . . والخارج عن القسمين يمكن إثباته بهما معا(١) .

وهكذا نجد أن الفكر الأشعرى قد انتهى فى تطوره من الناحية المنهجية إلى :

(أ) أن العقل أصل للشرع ؛ ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته مما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعى وإلا صار الأصل فرعا ، وهو دور متناقض .

(ب) أن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنى فى الغالب بحكم طبيعة اللغة، كما أن كثيرا من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية – منقول بطريق ظنى أيضا ، ومن ثم فهى لاتقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية ، ولذا وجب تأويل النصوص التى يتعارض ظاهرها مع ما يقطع به العقل كالنصوص الموهمة للتشبيه . وسنرى فى الفقرة التالية أن الأشاعرة يلتقون مع المعتزلة تماما ، وبالأخص مدرسة أبى هاشم الجبائى وأصحابه، فى هذه الناحية المنهجية . وكثيرا ما نبَّه أستاذنا الدكتور محمود قاسم إلى التقارب بين الأشاعرة المتأخرين والمعتزلة ، وعنى بعض فضلاء الباحثين(٢) بهذا التقارب فى المجال المنهجى بصفة خاصة ، وسأورد الآن من النصوص مايؤكد ذلك .

ثانيا ـ فكرة « الدور » عند المعتزلة :

هذه الأفكار السابقة عن قيمة الدليل السمعى ، ومجال الاستدلال به فى المسائل الكلامية – وخاصة فكرة « الدور » – ظهرت من قبل عند بعض مفكرى المعتزلة من مدرسة أبى هاشم الجبائى ، وبالتحديد عند القاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى اللذين عبرا عنها تعبيراً واضحاً، وحاولا الاستدلال عليها فى أكثر من كتاب :

(أ) يتعرض القاضى عبد الجبار لمسألة النقل والعقل والعلاقة بينهما ومجال كل منهما ، فى مواضع عديدة من كتبه(٣) ، وسأقتصر هنا على بعض النصوص الحاسمة ،

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) كالمرحوم د/ حمودة غرابة فى كتابه الأشعرى أبو الحسن ص ١٣٨ ، ١٣٩ والمرحوم الزركان فى بحثه عن « الرازى وآراؤه » ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٣) انظر مثلا المغنى ١٥ / ٢٦ – ٢٩ ، ٣٥ ، ٥٢ ، ١٢٨ – ١٣٢ ، ١٠٩ – ١٢٧ ، ٣١٣ ، ٣٤٠ وشرح الأصول الخمسة ٨٨ ، ١٩٤ .

كقوله في المغنى : قد بينا من قبل أنه « أى الخطاب الشرعى » لايدل على ما لولا العلم به لما علم كونُه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا على أصله ، وذلك يتناقض . . فلهذه العلة ، لايجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما ؛ لأنا لانعلمه دلالة إلابعد العلم بجميع ذلك . . . وقد تقصينا القول فى ذلك فى مقدمة متشابه القرآن(١) » . ثم يحاول تحديد مجال الدليل السمعى : « قد بينا أنه يعقل بالسمع ماله تعلق بالتعبد ؛ لأنه إنما يرد من جهة الحكيم على طريقة الدلالة ، ولايحق أن يدل المكلف إلا على مايستفيد به العبادة أ و ما يتصل بأمر تعبد وترغيب وزجر وتخويف »(٢) . وفيما سبق تصريح بفكرة الدور ، وتحديدٌ لنطاق الدليل السمعى فى المسائل العملية الشرعية ، ومايتصل بالثواب والعقاب ، وهو ما وجدناه تماما لدى هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة .

وإذا كان عبد الجبار يشير إلى أنه قد بين ذلك فى كتابه « متشابه القرآن » فقد أشار فى موضع آخر من « المغنى » إلى أنه قد شرحه أيضا فى كتاب ثالث له وهو « النهاية فى أصول الفقه »(٣) ، كما أوضحه أيضا فى كتاب آخر طبع حديثا بمصر هو « شرح الأصول الخمسة » كما أشرت آنفا . فإذا كانت هذه الأفكار قد ظهرت محددة لدى المعتزلة – قبل أن يقول بها هؤلاء الأشاعرة بأكثر من نصف قرن من الزمان ، مع ثبوت اطلاعهم – وخاصة الرازى والآمدى – على كتب هؤلاء المعتزلة كما أوضحته فى الباب الأول ، فإن ذلك يعطينا الحق فى تحديد مصدر هذه الفكرة المنهجية .

ب– أما أبو الحسين البصرى فيقرر هذه الأفكار نفسها فى نص مطول فى كتابه « المعتمد » فى أصول الفقه نجتزئ منه بما يلى : « اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل ، إما أن يصح أن تُعْلم بالعقل فقط ، ككل ماكان فى العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به ، كالمعرفة بالله وصفاته ، وأنه غَنِيٌ لايفعل القبيح ، فيجب تقديم هذه المعارف على الشرع ؛ فلم يجز كون الشرع دليلا عليها . فأما مايصح أن يُعْرف بالشرع وبالعقل ، فهو كل ماكان فى العقل دليل عليه ، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به كالعلم بأن الله واحد لاثانى له فى حكمته . فأما مايعلم

---

(١) المغنى ١٧ / ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) المغنى ١٧ / ٩٥ .

(٣) المغنى ١٧ / ١٠٣ .

بالشرع وحده ، فهو ما فى السمع دليل عليه دون العقل ، كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تَعَلُّق بهما ... نحو كون الصلاة واجبة ، وشرب الخمر حراما ، وغير ذلك..»(١) .

وفى هذا النص ، نلتقى بفكرة الدور و بالتقسيم الثلاثى للمسائل الدينية حسب نوع الدليل المقبول فيها . أما كون الدلالة الظاهرية للنص قابلة للتأويل والصرف عن الظاهر – إن تعارضت مع دلالة العقل – فهى فكرة اعتزالية أيضا(٢) . وربما كان الجديد الذى أضافه المتأخرون من الأشاعرة هو فكرة إسقاط المعارض العقلى المحتمل للنص التى قال بها الرازى، ونسبها ابن تيمية إلى الرازى ومن تبعه(٣) .

ثالثا ـ مدى التزام الآمدى بهذا الموقف المنهجى :

يبدو لى أن الآمدى قد التزم بموقفه هذا من الدليل السمعى فى كتابه «أبكار الأفكار» ، أما فى «غاية المرام» فقد ازداد غلوا فى الاعتماد على الدليل العقلى وحده ، وتضييق النطاق الذى يستند فيه إلى الأدلة السمعية . ودراسة آرائه الكلامية فيما بعد ستوضح لنا هذا ، ونَذْكر الآن عدة نماذج لذلك التطور :

(أ) فى مسألة الرؤية ، وهى إحدى المسائل التى نص الآمدى – فيما سبق – على أنها مما يمكن إثباته بالعقل والشرع معا ، نجده يستند – فيما يتعلق بجواز الرؤية – إلى هذين الطريقين معاً فى «أبكار الأفكار»(٤) ، بينما يقتصر على الدليل العقلى وحده فى غاية المرام ؛ إذ يقرر أن الدليل النقلى فى ذلك لا يصلح إلا مع المعترفين بالرسالات ، المصدّقين بالنبوات(٥) ، قائلاً : «وعلى الجملة ، فلسنا نعتمد فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه ؛ إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية ، وهى مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين ؛ فلا يذكر إلا على سبيل التقريب ، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى ..»(٦) . وفى هذا النص ما

---

(١) المعتمد ٢ / ٨٨٦ ، ٨٨٧ .

(٢) انظر منهج الزمخشرى فى التفسير ص ١٠٩ ، ١١٧ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٤٤ – ١٤٩ .

(٣) انظر موافقة صحيح المنقول ١ / ٨ وما بعدها والمآخذ ل ١٣١ ب .

(٤) انظر الابكار ١ / ١٣٦ ب – ١٤٢ أ .

(٥) انظر ص ١٧٤ .

(٦) انظر ٦٩ ب من غاية المرام

يدل على إحساسه بتطور مسلكه في هذه المسألة وتأكيده لذلك ، علما بأن الرازى – شريكه في موقفه من الدليل السمعى – يرى أن العمدة في جواز الرؤية ووقوعها إنما هو السمع(١) . كما أن الشهرستانى لا يطمئن إلى الدليل العقلى في بيان جواز الرؤية كل الاطمئنان(٢) . ومن الواضح أن جواز الرؤية وعدمَ جوازها ، ليست مما تتوقف صحة النبوة عليه .

(ب) وفى مسألة الوحدانية ، وقد نص المعتزلة أنفسهم – كما سبق – على صحة الاستدلال عليها بالسمع ، وفعل هو ذلك في (الأبكار) ونص على أنه يتابع في ذلك بعض الأصحاب وحذاق المعتزلة(٣) ، وقد رجحت في تعليقاتى على « غاية المرام » أنه يقصد فخر الدين الرازى والجبائى والقاضى عبدالجبار وأبا الحسين البصرى(٤) – فإنه في « غاية المرام » لا يستدل عليها إلا بالأدلة العقلية(٥) .

(جـ) وأما مسألة (الكلام) التى قال الغزالى – وهو أحد أصحاب المنهج المشار إليه أيضاً – : « إن بعض المحققين قد اعتمد فيها الدليل السمعى » ، وارتضى الرازى فيما بعد هذا الاستدلال في بعض كتبه(٦) – فنجد الآمدى يستدل عليها في (الأبكار) بالطريقين العقلى والسمعى ، ويصحح الدلالة السمعية فيها وينفى عنها شبهة الدور(٧). بينما يرى في غاية المرام أنها (مع تقاصرها عن ذروة اليقين ، فالاحتجاج بها إنما هو فرع ثبوت الكلام . .) أى أنه يرفض الاستدلال بها بسبب مبدأ الدور ولكونها ظنية الدلالة(٨) .

وهكذا سائر المسائل الكلامية لا يعتمد الآمدى فيها – في كتابه (غاية المرام) – إلا على الدليل العقلى ، اللهم إلا في مسائل (السمعيات) مِن بَعْثٍ وحشر ، وميزان ، وجنة ونار ، فإنه ينتصر فيها – بإخلاص وحرارة – لما ثبت من نصوص الشرع ، ويشتد على مَنْ رفضها أو أوَّلها من الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم(٩) ، وإن كان يتحامل على

---

(١) انظر الأربعين ص ١٩٨ والمحصل ص ١٣٨ والمعالم ٥٩ – ٦٧ .

(٢) انظر نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٦٩ .

(٣) الأبكار ١ / ١٦٧ .

(٤) انظر ص ١٥٣ .

(٥) انظر ص ١٥٣ – ١٥٥ .

(٦) انظر غاية المرام ل ٤٠ ب.

(٧) انظر الأبكار ١ / ١٨٤ ، ٨٥ ب .

(٨) غاية المرام ٤٠ ب .

(٩) انظر ل ١١٥ من غاية المرام .

المعتزلة بهذا الصدد ، كما سأوضحه فى الفصل الأخير من هذه الدراسة .

وهكذا نجد أن العقل قد طغى على النقل لدى هذا المفكر الأشعرى إلى حَدٍّ تجاوز فيه ما ذهب إليه أسلافه ممن تأثروا بهذه القاعدة الاعتزالية ، بل لعله تجاوز أيضا موقف هؤلاء المعتزلة أنفسهم . والآن سنقول كلمتنا فى موقفه هذا فى ضوء المناقشة الموضوعية للدواعى التى لعلها دفعته هو ومن يوافقه من المتأخرين إلى اتخاذ هذا الموقف .

رابعا ـ نقد هذا الموقف من الدليل السمعى :

نجد من العرض السابق أن التوازن الدقيق ، الذى كان الأشاعرة يفخرون بإقامته ، بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز ، ورجحت كفة العقل فى المسائل الكلامية ، وخاصة لدى الآمدى إلى حد كبير . ولقد كان هذا مفهوما فى نطاق المذهب الاعتزالى الذى يقول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ويرى جوب النظر بالعقل ولو لم يرد شرع . اما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين والتقبيح العقليين ، ويرون أن النظر غير واجب لولا الشرع ، فإنه يبدو غيرَ مفهوم ، ولذا نجد ابن تيمية يقول فى مناقشة أشعرى متأخر : « فأى اتباع للسمع والشرع إذا لم يثبت شىء من صفات الله بالشرع ، بل وجودُه كعدمه فيما أثبتوه ونَفَوْه من الصفات ؟ فأئمتهم كانوا يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل ، أو بالسمع ، ويجعلون العقل مؤكداً فى الفهم . فأين اتباعهم للسمع والشرع ، وقد عزلوه عن الحكم والاحتجاج به والاستدلال به »(١) ؟ وهذا التطور المنهجى ، هو الذى دعاه إلى تأليف كتابه (الموافقة) لنقد طريقة الرازى والآمدى ومن تبعهما فى تقديم العقل على النقل(٢)، وسأشير فيما يلى إلى بعض ماورد فى هذا الكتاب .

ويمكن تلخيص الأسس التى بنى عليها الآمدىُّ موقفه من الدليل السمعى ، أو من سبقه إلى مثل ذلك الموقف ، فى أربعة أمور هى :

(١) كون الأدلة السمعية - كلها أو بعضها - ظنية الثبوت ؛ فلا يُسْتدل بها على القطعيات .

(٢) كونها ظنية الدلالة ؛ لعدة أسباب ترجع فى الجملة إلى طبيعة اللغة العربية خاصة ، أو اللغات بعامة .

---

(١) فتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٤٦ .

(٢) انظر الموافقة ١ / ٨ وما بعدها .

(٣) فكرة الدور التى ترى فى« الاستدلال بها على أصول العقائد ضرباً من التناقض ، حيث لم تثبت صحة النبوة بعد ، فكيف يستدل بالوحى المنزل على النبى ؟

(٤) أن فى قبول الدلالة السمعية عند تعارضها مع العقل تقديما للفرع على أصله ، إذ العقل أصل الشرع ، وتقديم الفرع على أصله باطل .

وسنناقشها جميعا فيما يلى :

١ - مسألة ظنية الثبوت :

مر بنا أن الدليل السمعى عند المتكلمين ، هو الكتاب والسنة والإجماع .

أ- فأما بالنسبة للكتاب فتواتره جملة وتفصيلا ، إلا ما شذّ من بعض وجوه القراءات ، مجمع عليه من المسلمين ، كما نقل ذلك الآمدى فى (الإحكام)(١)، وأكثر المسائل الكلامية ودلائلها فيه كما سبق نقله عن الغزالى وابن رشد وابن تيمية ؛ فماذا يمنع من الاستناد إلى آياته – من هذه الناحية – وكلُّها قطعية الثبوت؟

ب- وأما الحديث فقد مر بنا كيف رفض الآمدى استدلال الأصحاب به فى مسألة (الكلام) ووصفه بأنه غير مرتفع عن مرتبة الظنون ، مع أنه يقرر بنفسه – فى الإحكام – أن منه المواتر الذى « اتفق الكل على أنه مفيد للعلم ... وأن العلم الحاصل عنه ضرورى(٢) »، وكذا خبر الواحد إذ احتفت به القرائن(٣). وهذه نظرة علمية دقيقة؛ فإن من الأخبار التى لم تبلغ درجة التواتر ماينقدح فى ذهن النقاد من العلماء صحتُها على وجه يقرب من اليقين(٤) ، وكان أحرى بالآمدى أن يلتزم بها بدلا من أن يردّ الأحاديث التى تثبت كلام الله أو رؤيته ، ويصفها جملةً بأنها لاتفيد إلا الظن والتخمين . وأين هذا مما يقوله الأشعرى فى الإبانة : « وجملة قولنا : أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبما جاءوا به من عند الله ، وماوراه الثقات عن رسول الله ﷺ لانرد من ذلك شيئا »(٥)؟ وإن كان من الواجب أن نذكر هنا أن الآمدى يعتمد على الأحاديث فى باب السمعيات متى صحت ولو لم تبلغ درجة التواتر ، كما فعل فى

---

(١) انظر الإحكام فى أصول الأحكام ١ / ١٤٧ - ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق ٢ / ١٨ .

(٣) الأبكار ٢ / ١٢١٧ .

(٤) انظر الباعث الحثيث إلى مصطلح الحديث ص ٣٠ .

(٥) الإبانة ص ٨ .

«غاية المرام» فى مسألة الشفاعة ، والصراط ، وعذاب القبر ، ونحوها(١) .

(جـ) وأما الإجماع ، فإن الآمدى نفسه يصرح باعتباره حجة فى مسائل العقيدة، قائلاً : «و أما التوحيد فلانسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة»(٢) وهو يدافع عن الإجماع وإمكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص(٣) ، وقد قال السلفيون وأهل الحديث بكون الإجماع دليلا فى مسائل العقيدة(٤) . ومع ندرة وقوع الإجماع ، فإنه عند تحققه قلّما يخفى ، بل يتوافر الكثيرون على نقله ، مما قد يبلغ به درجة التواتر ، أو الاستفاضة التى تطمئن لها نفوس العلماء كما سبق ، وإذن فلايمكن المجازفة بوصف الأدلة السمعية كلها ، قرآناً وحديثاً وإجماعاً، بكونها ظنية الثبوت أو الإعراض عنها بسبب هذه الشبهة .

٢- مسألة ظنية الدلالة :

وأما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معانى مفرداتها وصيغها بطريق آحادى، وبسبب مرونة قواعد النحو والتصريف والنظم البيانى تقديما ، وتأخيرا ، ومجازا ، وحذفا ، ونحو ذلك، فسأناقش تلك الأفكار أو أهمها ، معتمدا - كما سبق - على كلام الآمدى نفسه :

أ- أما ماقيل بشأن نقل مفردات اللغة ومعانيها وأنه آحادى ، فغير مُسَلَّم على إطلاقه، فقد قال الآمدى فى (الإحكام) بشأن نقل اللغات : «وأما طرق معرفتها لنا ، فاعلم أن ماكان منها معلوما بحيث لايشك فيه ، فنعلم أن مدرك ذلك هو التواتر القاطع. ومالم يكن معلوما لنا ، ولا تواتر فيه ، فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد ، ولعل الأكثر إنما هو الأول»(٥) . وقد نقل السيوطى فى «المزهر» هذا الرأى ونسبه إلى الرازى والآمدى : (قال الإمام فخر الدين الرازى والآمدى : وأكثر الفاظ القرآن من الأول أى المتواتر)(٦) وإذن فلا يحق لهما وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية، لأن نقلها آحادى هكذا على وجه الإجمال.

---

(١) انظر ص ٢٨٥ وما بعدها من غاية المرام .

(٢) الإحكام ١ / ٣٠٢ . (٣) الإحكام ١ / ٣٧٥

(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ٢ / ١٨٠ ، والواسطية له أيضا ص ١٦ ، وانظر أيضاً

(٥) الإحكام ١ / ٧٥ . (٦) المزهر ١ / ٥٧ وانظره ايضا ص ٣٨ ، ٤٢ .

ب- أما المجاز ونحوه من ضروب التصرفات اللغوية ، فهى وسائل للإبانة عن الغرض والمدلول لا لإخفائه . وقد عرض الآمدى فى (الإحكام) أيضا لمسألة المجاز ، ورد على نفاة وقوعه فى القرآن من الظاهرية والشيعة ؛ لتوهمهم أنه كذب ، وأنه من ركيك الكلام - بأن المجاز ليس كذبا ؛ لأن القرينة تدل على أن المراد المعنى المجازى لا الحقيقى ، وأنه ليس من ركيك الكلام ، بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ من الحقيقة(١) . ويمكن أن نقيس على ذلك سائر الوجوه الأخرى التى ذكروها . على أن القرآن - وهو منبع العقائد الدينية - قد احتوى على نوعين من الآيات : المحكمات والمتشابهات ، وأوجب رد الثانية إلى الأولى ، فقوله تعالى : ﴿ والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون ﴾(٢) لايفهم إلا فى ضوء الآية الأخرى ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ﴾(٣) ، وهذا مابينه الآمدى نفسه فى (الإحكام)(٤) . على أن القرآن لايفسَّر بالمدلولات اللغوية وحدها ، بل بالأحاديث الثابتة وأفهام السلف من الصحابة والتابعين الذين هم أقدر على فهم المراد، مما نقله علماء التفسير وحملة الآثار(٥) . ولذا لم يسع الجوينى - وهو أحد المتأثرين بتلك الفكرة - إلا أن يقول فى (الشامل) : « والظواهر التى هى عرضة التأويل لايسوغ الاستدلال بها فى القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هى محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال - على هذا الوجه - بظواهر الكتاب »(٦) .

وقد ذكر ابن تيمية أنه ألف كتابا خاصا لرد فكرة (ظنية الدلالة) كما ألف (الموافقة) للرد على فكرتى الدور والمعارض العقلى-إذ يقول: « وقد بسطنا القول على ظنية نقل اللغة والنحو، والتصريف، ونفى المجاز، والإضمار، والتخصيص، والاشتراك، والنقل، والمعارض العقلى للسمع . وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة، وقد ذكرنا طرفا من بيان فساده، فى الكلام على المحصل، فذاك كلام فى تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها تفيد اليقين والقطع وفى هذا الكتاب(يقصد الموافقة) كلام فى بيان انتقاد المعارض العقلى وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا »(٧).

---

(١) انظر الاحكام ١ / ٤٤ - ٤٧ .

(٢) الآية ٤٧ من سورة الذاريات .

(٣) الآية ١١ من سورة الشورى .

(٤) انظر الإحكام ١ / ١٥٣ .

(٥) انظر تفسير ابن كثير ١ / ٣ - ٦ .

(٦) الشامل ١ / ٣١ .

(٧) الموافقة ١ / ٩ ، ١٠ .

٣- مسألة الدور :

وأساسها أنه لايمكن الاستدلال بالشرع ، مالم يثبت وجود الله وكمالاته وأفعاله، التى منها إرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات ، فإذا ماثبت صدق الرسول، أمكن أن نأخذ عنه مابقى من أمور العقيدة ، وهى « السمعيات » كما سبق. ولكن فى هذا كله نظرا من وجوه عدة :

(أ) أنه من الممكن أن ننظر إلى آيات القرآن كنصوص مقدسة ، أو خطابات إلهية ملزمة ، عارية عن أية حجج أو دلائل، وعندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة . ولكن من الممكن أيضا أن ننظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية ، فإذا طرحنا هذه القضايا فى علم الكلام، فما يمنعنا أن نستند إلى هذه البراهين العقلية الواردة فى القرآن الكريم ؟ إنه لايمكن أن يكون المانع أنها أرقى – من الوجهة المنطقية – من أدلة المتكلمين التقليدية(١) بالإضافة إلى كونها أقرب إلى قلوب البشر ، وأقل ذهابا فى شعاب الجدل كما يقرر الآمدى نفسه(٢) . إن ابن رشد –وهو فيلسوف قبل أن يكون فقيها – قد اختبر هذه الأدلة وقارنها بأدلة المتكلمين، فوجدها خيرا من هذه الأخيرة بالنسبة للعلماء وللعامة على حد سواء(٣) . كما فطن ابن تيمية إلى أن أصول الدين مسائل ودلائل، وكلاهما فى الكتاب والسنة ، غير أن بعض المنسوبين إلى السنة أخذوا بالأولى وأهملوا الثانية. ونجد هذا المعنى لدى بعض المتأثرين به(٤) . وقد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضا كالإمام الغزالى(٥) ، وشيخه الجوينى الذى رد على من قال : «إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لايتحقق» بقوله : «إن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها، وهى تنطوى على وجه الحجاج»(٦) ، ولكن غلب عليهم منهجهم الخاص .

---

(١) انظر مقدمة مناهج الأدلة ٨ – ١٠ ، ١٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر المآخذ ل ٢٩ ب ، ١٣٠ أ ، وما مر فى أدلة وجود الله .

(٣) انظر مناهج الأدلة ١٤٨ – ١٥٤ .

(٤) انظر معارج الوصول لابن تيمية ص ٧ ، ٨ ، والموافقة ١ / ١٣ وما بعدها ، ومناهج السنة – بولاق – ٣/ ٢١ – ٢٤ وانظر ايضا اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ٢٢ – ٢٤ ، وشرح الطحاوية لابن أبى العز ص ١٣٧، وإيثار الحق لابن الوزير ١٢٣ .

(٥) انظر القسطاس المستقيم ص ٦٩ .

(٦) الشامل للجوينى ١/ ١٦٦ .

على أن مازعمه المتكلمون أدلة عقلية لانقلية ، هو – فى غالبه – أفكار وأقوال منقولة من كتب شيوخهم ، أو مروية عن فلاسفة قدماء، فما الذى سوغ الاعتماد عليها والإعراض عن أدلة الكتاب والسنة بحجة أنها نقلية أو لفظية أو سمعية ، فهى لهذا ظنية لاتصلح للقطعيات ؟ وكما يقول ابن الوزير : «إن المتكلم ينظر فى كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد ، فكذلك من نظر فى القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد »(١) .

ب– كما أنه من الممكن للناظر فى أمور الدين أن يبدأ بإثبات النبوة أولا ، فإذا تبين له صدق الرسول بالعقل ، تبعه فى كل ماجاء به سواء فى الإلهيات التى اعتبروها – أو أكثرها – عقليات محضة ، أم فى غيرها من السمعيات والأحكام العملية التى قبلوا فيها الدليل الشرعى ، ولعل هذا هو طريق السلف كما يقول ابن الوزير : «إن الدين قد جاء به الرسول ﷺ وفرغ منه ، ولم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات إلا اتباع الدين المعلوم الذى جاء به ، لااستنباطه بدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة ، وعلى هذا درج السلف ، وكذلك قال مالك لمن جادله : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا لجدله ما أنزل على محمد – ﷺ– (٢) » وعندئذ فلا محل للدور المزعوم .

ولقد ارتضى هذا الطريق عالم معاصر تمرس بالفلسفة والكلام والتصوف ثم اختار أخيرا هذا الموقف : نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة ، فإذا تحقق الوحى الإلهى الصادق كان من العبث ، والمناقضة ، للعقل نفسه ، وللفلسفة الحقة ، ولمنهج السلف الصالح : أن نعدل به غيره(٣) .

جـ– هذا لو سلمنا لهم بكون العقل والنظر أصلا ، والشرع فرعا عنه ، فكيف وهناك من يقول بأن صحة الشريعة لاتتوقف على النظر العقلى ، لأن « دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية » وأن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحد للضرورة، ومن هؤلاء الآمدى نفسه(٤) ، والجوينى أيضا أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة(٥) ؟ على أن الآمدى لايكتفى بتقرير هذه الحقيقة ، بل يستخدمها فى الرد

---

(١) ترجيح أساليب القرآن ص ١٧ .   (٢) إيثار الحق لابن الوزير ص ١١٥ .

(٢) هو أستاذنا الدكتور عبدالحليم محمود – انظر كتابه (الإسلام والعقل) ص ١٠٤ وما بعدها .

(٤) انظر الأبكار ١ / ٢٦٠ .   (٥) انظر الجوينى إمام الحرمين ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

على من اعترض من الخصوم على استدلال الأشاعرة لصفة الكلام بدلالة الإجماع ، وزعم أن فى ذلك دورا ، من حيث إن الإجماع يستند إلى قول الرسول : « لا تجتمع أمتى متى على ضلالة » ، وصحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام ، فيقول : « قولهم : هذا تمسك بالإجماع فيما يفضى إلى الدور ، ليس كذلك ، فإنا لانسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله تعالى ولاعلى وجوده ، من حيث إن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة وبعد أن يثبت صدقه بالمعجزة فإذا أخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه ثبت بإخباره عن غير دور(١) » . ومع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه ، إلا أن الآمدى -فيما يبدو- كان يورد هذا الكلام الخطير من الناحية المنهجية على سبيل الجدل العابر ، وإلا فهو يقرر فى نفس الكتاب مبدأ الدور – كما سلف – ويرى بسببه أن الدليل السمعى مما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك ، ويرفض – من الناحية التطبيقية – الاستناد إلى الدليل السمعى ، وخاصة فى كتاب (غاية المرام) ، فى جميع المسائل الكلامية إلا فى السمعيات كما سنبين فى الباب التالى تفصيلا .

٤ – تقديم العقل على السمع عند التعارض :

ونأتى إلى هذه الفكرة الأخيرة ، ولعلها من نتائج فكرة الدور ، إلا أن فكرة الدور يمكن أن تحول تماما دون الاستناد إلى النصوص الشرعية فى أمهات العقائد فقط ، كوجود الله تعالى وصفاته التى تتوقف عليها صحة الرسالة . اما هذه فتضعف الاعتماد على هذه النصوص فى سائر المسائل الأخرى أيضا متى بدت معارضة للعقل . وقد صور ذلك ابن تيمية فى مفتتح كتابه (الموافقة) قائلاً : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية . . . فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعا ، وإما أن يقدم السمع ، وهو محال ؛ لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل : فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا ؛ فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يفوض(٢) » . وسماه قانون الرازى وأتباعه، وإن أشار – بعد ذلك إلى أن الغزالى أيضا يقول به(٣) . ويبدو من

---

(١) الأبكار ١/ ٩٤ ب .

(٢) موافقة صحيح المنقول ١/ ١ .

(٣) االسابق ١/ ٢

كتاب « المآخذ » أن الآمدى يتابع الرازى فى أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلى، وأنها لاتعتبر يقينية إلا بعد الاستدلال على عدمه(١) . وهى الفكرة التى توفر ابن تيمية على نقدها فى كتابه المذكور، وهى فى نظرى ضعيفة للوجوه التالية :

أ- أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه ، دون الإحساس بأية أزمة عقلية، يقول ابن أبى العز الحنفى فى ذلك : « فيقال إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع النقيضين ، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به ، فلو أبطلنا النقل ، لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل وهذا بين واضح(٢) » . ولكن هذه المعارضة جدلية كما هو ظاهر، وقد تُضْعِف من الفكرة المقابلة ، ولكنها لاتحل المشكلة نهائياً . فلننتقل إلى الوجه التالى .

ب- أن النقل والعقل لايمكن أن يتعارضا حقيقة ، وإن بد ذلك لبعض الأفهام ، فكلاهما حق ، والحق لا يتناقض . وهذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع الفلاسفة المسلمين ، ودورهم فى التوفيق معروف(٣) . والسلفيون أيضا يؤمنون بهذه الفكرة ، وهذا ابن تيمية يفرد لها كتابا هو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) . وبين هذين الفقهاءُ والمحدثون والأصوليون يرون كذلك وجوب رفع التناقض الموهوم ، يقول ابن الوزير : « تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض ، وهذه من قواعد المتكلمين، قلنا : قد اعترضهم فى ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها فى العقل والسمع ، فتقدير تعارضها تقدير محال ، وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشى فى (شرح جمع الجوامع)»(٤) . ولاشك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد وبناء، أما إسقاط أحد الدليلين المتعارضين ، فهو رفع للمشكلة بالهروب منها .

جـ- أن من أكثر صور هذه الفكرة تطرفا مازعمه الرازى من أن دلالة السمع، لاتتم - أو تصل إلى مرتبة اليقين - إلا بإسقاط المعارض العقلى القائم أو المحتمل، وإلا فمع

---

(١) انظر المآخذ ل ١٣٠ . (٢) شرح الطحاوية ص ١٣٧

(٣) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ - ٧٠ .

(٤) إيثار الحق ص ١٢٣ .

احتمال وجوده ، لاتزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية . وقد اعتبر ابن تيمية هذه الفكرة صدا عن سبيل الله(١) ، «إذ كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول لاينفع إذا قدر أن المعارض المعقلى ناقضه»(٢) . وإذا كان الآمدى فى «المآخذ» يذكر هذه الفكرة ولايعقب عليها بالنقد ، فإنه فى (الأبكار) يرد عليها بقوله : وأما ما قيل فى بيان أن الدليل السمعى ظنى ، فإنما يصح أن لولم تقترن به قرائن تفيد القطع ، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا ، ولايخفى أن ذلك ممكن(٣) . وهذا الرأى سبق نقله عن الجوينى فيما سبق ويبدو الآمدى غير مقتنع بهذه الفكرة الرازية - أعنى فكرة المعارض العقلى المحتمل، ووجوب اسقاطه قبل الاستدلال بالدليل السمعى - وهو يوردها فى (الأبكار) على لسان الغير ، ويعقب بما يدل على رفضه لها . أما سكوته عنها فى (المآخذ) فلا يكفى دليلا على اقتناعه بها ، بخلاف فكرة الدور التى يقررها ويؤكدها ، وإن كان هناك نوع اضطراب فى موقفه إزاءها كما أشرت من قبل .

والآن ، وقد درست موقف الآمدى ومن وافقه من متأخرى الأشاعرة من الدليل السمعى، والأسس التى يقوم عليها ، لايسعنى إلا أن أخالفهم فى موقفهم هذا ، وبالإضافة إلى ماقدمته من اعتبارات ، فإنى أعتقد أنه لو قدر لعلم الكلام أن يحيا حياة جديدة ، فلن يتم ذلك إلا باستمداده ، من الكتاب والسنة ، والإفادة مما يدلان عليه من أنظار عقلية وبراهين قطعية، فيعمل على اكتشافها وتنميتها وتقديمها للعقول فى ضوء الفكر الإنسانى المعاصر ، على أن تحسم مسألة (التأويل) للنصوص الدينية : متى يجوز؟ وعلى أى أساس؟ ، فإنها هى التى فرقت بين المسلمين فى مسائل العقيدة. والله الموفق .

ويدعونى واجب الإنصاف إلى ذكر أن الآمدى - وإن اعتمد على العقل فى إثبات أكثر العقائد الدينية والبرهنة عليها - فإن تحديد هذه العقائد نفسها ليس مصدره العقل عنده ، بل الشرع فى الحقيقة . وسنرى ذلك فى مسائل الصفات وتعدادها ، ومايجوز على الله تعالى ، ومالايجوز ، فإنه كثيرا ما يرفض دلالة العقل أو يتوقف بشأنها لعدم ورود إذن الشارع فى ذلك(٤) . ومعنى ذلك أن العقل هو المستند أو طريق

---

(١) انظر الموافقة ١ /٨ .

(٢) نفس المرجع ١ /٩

(٣) الابكار ٢ /٢١٧ أ ب.

(٤) انظر ص ٩٥ وما بعدها .

الإثبات، والشرع هو الذى يعتمد دلالة العقل أو يدعونا إلى الإعراض عنها ، أو بعبارة أخرى : المسائل عنده تستمد من الشرع والدلائل عليها من العقل ، فلو انتهى بنا العقل إلى مالم يأذن به الشرع ، لم نأخذ بحكم العقل. وهذا هو موقف الأشاعرة منذ شيخهم الأول(١) ، وهو مايقرره المتأخرون منهم أيضا؛ يقول السيالكوتى - فى شرح كون الأحكام الاعتقادية شرعية - : « معنى الشرعية مايؤخذ من الشرع ، بألا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ، لامايتوقف عليه ، بمعنى أنه لايدرك إلا من خطاب الشارع . وإلا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم ؛ لأن وجوده وعلمه وتوحيده لايتوقف على الشرع، ولكن يجب أخذها أيضا عنه لتصلح للاعتداد ، إذ كثيرا مايعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع للفلاسفة فى الإلهيات ، بخلاف ما إذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق اليقين ، فإنه لامدخل للوهم فيه »(٢) ، وهو معنى نجده ، عند غيره أيضا(٣).

وأخيرا فإننى أستطيع القول بأن الآمدى وإن ردد أقوال الرازى وغيره بشأن الدليل السمعى وكون دلالته ظنية ، يميل إلى أنه قد تحيط به قرائن تجعل دلالته قطعية ، بل يصرح فعلا بأن الأدلة السمعية فى البعث ومايتصل به مما عرف بالسمعيات قاطعة : « فكل ذلك (أى مسائل البعث والمعاد) ممكن فى نفسه أيضا ، وقد وردت به القواطع السمعية ، والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة ؛ فوجب التصديق به » . ومعلوم أن كافة المتكلمين يقبلون دلالة الدليل السمعى فى مثل هذه المسائل ، لكن الشىء المهم هو تصريح الآمدى هنا بكون الدليل السمعى قطعى الدلالة . أما مسألة ظنية الثبوت فلاشك أن الرجل يقطع بتواتر آيات القرآن الكريم بل وبعض الأحاديث النبوية(٤) .

وأما مسألة إسقاط المعارض العقلى المحتمل للنص ، فقد ذكرت أن الآمدى يعارضها فى الأبكار ، وإن كان يوردها فى المآخذ دون اعتراض عليها ، غير أنه فى كتبه الكلامية الخاصة كالأبكار والغاية ، لم يستند إلى مثل هذه الفكرة أو يعول عليها قط .

---

(١) انظر الأشعرى أبو الحسن ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) حاشية السيالكوتى على النسفية ص ٣٦ ، وانظر شرح المواقف للجرجانى ١/٣٦ ، ٤٣ ، ٤٨ .

(٣) ص ٢٨٥ وما بعدها من غاية المرام .

(٤) انظر ما مر فى ١٧٩ - ١٨٠ .

والفكرة التى يبدو الآمدى متأثرا بها إلى حد كبير ، هى فكرة الدور ، وعلى أساسها رفض الاستناد إلى البراهين الشرعية فى كافة المسائل الكلامية التى تتوقف عليها صحة النبوة وثبوت الشريعة ، وذلك فى كتابيه « الغاية والأبكار »، بل إنه فى غاية المرام يرفض الاعتماد على الدليل الشرعى فى مسائل عديدة لاتتوقف عليها صحة النبوة ، كمسائل الرؤية والوحدانية وغيرها مما سأبينه تفصيلا فى الباب التالى . وهذه ناحية واضحة وضوحا قاطعا فى مسلك الآمدى من الناحية التطبيقية(١) ، بالإضافة إلى تصريحه بها فى أوائل كتابه الأبكار من الناحية النظرية، وقد نقلت من نصوصه مايدل على ذلك .

هذا بالرغم من أن الآمدى قد أشار – فى مواضع أخرى – إلى أفكار معارضة لمبدأ الدور ، وعلى أساسها يمكن قبول الدليل السمعى فى المسائل التى رفض هو استخدامه فيها ، ولكنه خضع لهذا المبدأ الاعتزالى الأصل من الناحية العملية، على نحو معتدل فى الأبكار ، وبشكل أكثر غلوا فى غاية المرام .

٢- قياس الغائب على الشاهد :

أ- شيوعه لدى المتكلمين ونقد الآمدى له :

تعرض الآمدى فى الأبكار لعدة طرق يستخدمها المتكلمون للاستدلال ، وبين هو أنها لاتفيد إلا الظن وكان منها هذا القياس ، والقياس بمعناه العام هو إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما فى علته(٢) . وهو بهذا المعنى مفهوم أصولى جرى عليه العمل لدى أكثر الأئمة المجتهدين فى استنباط الأحكام الفقهية العملية ، لكنه انتقل ، بعد ذلك فيما يبدو ، إلى علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الأحكام المتعلقة بالله – تعالى – لوجود نظائر لها فى الواقع ، وهذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد .

ولكن القياس الفقهى مشروع ومبرر تماما مادام الأصل والفرع مشتركين فى الوصف المؤثر فى استحقاق الحكم ، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما ، فيما يعرف (بمسالك العلة) . أما بالنسبة للمسائل الإلهية ، فكيف يمكن

---

(١) انظر الإحكام للآمدى ٣/ ١٦٧ وما بعدها .

(٢) انظر مثلاً المستصفى – دار الكتب العلمية – ٢٨٠ .

التحقق من اشتراك الغائب والشاهد فى وصف يعمهما ، أو فى حكم يترتب على ذلك ؟ وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله تعالى وما يتصل بها من صفات أو أفعال ؟ تلك هى أزمة هذا القياس الكلامى ، ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من (أصول الفقه) ، وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع وطبيعة العلم الذى يطبق فيه ، وشتان بين بحثٍ موضوعُه الوقائع المادية ، أو أفعال المكلفين ، وآخر موضوعه ذات الله الذى ليس كمثله شيء .

يقول الجرجانى : « وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكمٍ لله سبحانه – فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى »(١) . وقد شاع استخدامه لدى مختلف المدارس الكلامية : فالحشوية القائلون بأن الله جسم يعتمدون على أن كل موجود فى الشاهد فهو كذلك(٢) .

والمعتزلة – المشهورون بالتنزيه – أخذوا به فيما يتعلق بأفعال الله تعالى ، فحكموا بحدوثها(٣) ، وأوجبوا عليه بعض الأمور طبقا لقواعد التحسين والتقبيح الإنسانية(٤) وقياسا على حال الإنسان(٥) ، ونفوا خلقه للشرور لنفس هذا السبب(٦) ، بل ربما استخدموها فى مسائل الصفات أيضا ، فهذا شيخهم عبد الجبار يستدل على كونه تعالى قادرا بقوله : « وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا ، فهو أنا نرى فى الشاهد جملتين : إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا ، والأخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة ، وهى كونه قادرا ، وهذا الحكم ثابت فى الحكيم تعالى، لأن طرق الأدلة لاتختلف شاهدا وغائبا »(٧) ، وواضح أنه هنا يستخدم قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل، وقد استخدمه أيضا فى إثبات كونه تعالى عالما(٨) . ولم يكتف بذلك ، بل رد على من اعترض عليه فى استخدامه إياه(٩) ، كما استخدمه أيضا فى إثبات صفة الحياة(١٠) .

---

(١) شرح المواقف ٢/٢٨ .

(٢) انظر الابكار ١/٣٩ وقارن أساس التقديس ١٤ ومناهج الأدلة ١٧٨ ومقدمته ٣٧ .

(٣) انظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٤٨ – ٥٠ .

(٤) انظر المغنى ١١/٦١ – ٧٧ ، ١٤/٢٢ – ٣٢ .

(٥) انظر المغنى ١٤ /٥٥ .

(٦) انظر تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١/٢٦٩ والفصل ٣/٩٨ .

(٧) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٨) نفس المصدر ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٩) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٦١ .

ومع ذلك ، فهم لايسرفون فى استخدامه فى مجال الصفات إسراف الأشاعرة الذين يعترف بعضهم بذلك(١) . والآمدى يحكى « اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد »(٢) ولكنهم بدورهم يقللون من استخدامه بالنسبة لأفعال الله – تعالى بعكس المعتزلة(٣) .

أما الآمدى – وهو الأصولى الذى يدافع عن القياس فى مجال الأحكام العملية–(٤) فإنه يرفض الاعتماد عليه فى المباحث الكلامية ، وإن كان يقبله فى صورته الفقهية المعروفة بقياس التمثيل ، ويرى أنه يمكن أن يفيد الظن بالحكم ، وذلك إذا أمكن معرفة الجامع بين الواقعتين ، أما إذا تعذر معرفة الجامع – كما هى الحال فيما بين الغائب والشاهد – « فالجمع تحكم محض ، ودعوى لادليل عليها، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الآدميين سودان ؛ إذ لم يشاهد إلا الزنوج ، وأن جميعهم لايموتون ، إذ لم يشاهد ميتا ، ولاسمع به . ولايخفى مامعه من الجهالة »(٥) .

لكن الأشاعرة ومن وافقهم من المتكلمين حين قاسوا الغائب على الشاهد ، حاولوا أن يلتمسوا لذلك جامعا فقالوا : إن الحقائق أو التعريفات، والأدلة، والشروط، والعلل، يجب أن تطرد شاهدا وغائبا ، وأن تُوجِب فى الغائب ماتوجبه فى الشاهد من الأحكام ، والآمدى يحكى اتفاقهم على ذلك ويضرب له أمثلة توضيحية(٦) ، ويشير إلى ماذهب إليه الإسفراييني من أن « كل أمرين ثبت تلازمهما فى الشاهد لزم أن يتلازما غائبا ولم يعتبر فى ذلك جامعا »(٧) ثم يتحول إلى نقدهم قائلا :

« أما الجمع بالحد ، فإن ثبت أن حَدَّ العالم من قام به العلم ، وثبت أن مسمى العالم متحد فى الغائب والشاهد، فلاحاجة إلى القياس على الشاهد والاعتبار به .. وإن لم يثبت الحد ، أو ثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم، فالإلحاق متعذر .

وعلى هذا يكون الكلام فى العلة والشرط ، ويزيد فى العلة والشرط إشكال آخر ؛

---

(١) انظر نهاية الأقدام الشهرستاني ص ١٨٢ وما بعدها .

(٢) انظر الأبكار ١/٣٩ ب . (٣) انظر مناهج الأدلة – المقدمة ص ٤٩ وص

(٤) انظر الأحكام ٤/٥ وما بعدها (ط مؤسسة الحلبى) .

(٥) الأبكار ١/٣٩ ب. (٦) انظر الأبكار ١/٣٩ ب ، ١٤٠ .

(٧) الأبكار ١/١٤٠

وهو احتمال كون العالم فى الشاهد معللا بالعلم أو مشروطا به لكونه جائزا ، وهذا المعنى غير موجود فى الغائب ؛ فلا يلزم التعدية ، أو لمعنى آخر لم يطلع عليه ، ولايلزم من عدم العلم به وبدليله العلم بعدمه(١) » .

وأما الجمع بالدليل فيمكن الطعن فيه بمثل ماسبق ، فهم يستدلون به على أن القابل للحوادث لايمكن أن يتعرى عنها ، ولكن ما يدرينا أن هذا خاص بالجائزات التى نراها فى الشاهد ، أو مشروط بشرط آخر غير الجواز لايتحقق فى الغائب ، على أنه من الصعب إثبات أن الغائب قابل للحوادث . ولو صح ذلك لما احتجنا إلى قياسه على الشاهد أصلا(٢) .

وهكذا يشكك الآمدى فى قيمة هذا القياس أيا كان الجامع المزعوم بين الشاهد والغائب ، أما طريقة الإسفراييني فى قياس الغائب على الشاهد بمجرد التلازم ولو لم يتحقق جامع « فيلزمه عليها أن يكون البارى - تعالى - جوهرا ضرورة كونه قائما بنفسه؛ لضرورة التلازم بينهما فى الشاهد ؛ فإن كل قائم بنفسه فى الشاهد جوهر ، وكل جوهر قائم بنفسه ولامحيص له عنه(٣) » . ولكن هذا ظاهر البطلان(٤) .

ب- نقد هذا القياس قبل الآمدى :

برغم تغلغل هذا الضرب من الاستدلال فى المدارس الكلامية المختلفة فقد تعرض لألوان من النقد من مصادر متعددة :

(أ) فابن حزم الظاهرى يندد بكل من الأشاعرة والمعتزلة لخضوعهم لهذا القياس ، هؤلاء فى مجال الافعال وأولئك فى الصفات الإلهية يقول ابن حزم : « وهذا (أى إيجاب شيء على الله) مذهب يلزم كل من قال : لما كان الحى فى الشاهد لايكون إلا بحياة ، وجب أن يكون المبارى تعالى حيا بحياة ، وليس بين القولين فرق ، وكلاهما لازم لمن التزم بأحدهما ، وكلاهما ضلال وخطأ . . وأما إجراؤهم الحكم على البارى بمثل مانحكم به بعضنا على بعض فضلال بين »(٥) وهكذا يكشف الرجل فساد الأصل الذى

---

(١) الابكار ١ / ١٤٠ ، ب . (٢) انظر الابكار ١ / ٤٠ ب . (٣) الابكار ١ / ١٤٠ ، ب .

(٤) انظر نقد هذا المنهج فى (مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام) ص ١٣١ - ١٣٣ .

(٥) الفصل ٣ / ٩٨ .

يقوم عليه هذا القياس ، سواء طبق فيما يتصل بأفعال الله أو بصفاته، ألا وهو تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الله سبحانه.

ب- كما نجد ابن رشد الفقيه الفيلسوف يحدد موقفه فى حسم من هذا القياس ، ويتخذ من رفضه له أساسا لمحاولته التوفيق بين العقل والدين متمسكا دائماً بقول الله عزوجل : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١) .

جـ- وأما فى الوسط الكلامى فيبدو أن القوم أخذوا يشعرون بضعفه ويضيقون به ، ولكنهم لم يرفضوه تماما كمنهج للاستدلال ، بل ظلوا يترددون بين إنكاره والعمل به .

فمن المعتزلة نجد القاضى عبد الجبار يعتمد عليه أحيانا كما سبق من الأمثلة، ولكنه ينكر على إخوانه البغداديين استخدامهم أمثلة من الشاهد فى القول بالأصلح(٢) ، وقد لاحظ الجوينى أن معتزلة البصرة ، لايلتزمون دائما بقياس الغائب على الشاهد ، «فإنهم قد نقضوا هذه الدلالة فى قواعد من العقائد»(٣) .

أما الأشاعرة فقد لاحظ الآمدى أنهم أيضا لايطردون هذه الدلالة فى مذهبهم(٤)، وهم قد تراوحوا فعلا بين قبولها أحيانا وإغفالها أحيانا ، ثم تزايد نقدهم لها وهجومهم عليها حتى انتهى الأمر إلى الآمدى فرفضها تماما ولم يحاول الاعتماد عليها فى أى من المسائل الكلامية الرئيسة .

١- فنجد الأشعرى فى «اللمع» يعتمد على هذه الدلالة فى إثبات صفة العلم متمسكاً بأن كل عالم فهو ذو علم ، وفى هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة(٥)، ولكنه يرفضها فى أفعال الله تعالى ، إذ يرد على المعتزلة قولهم : «إن فاعل السفه سفيه»(٦) .

٢- وأما الباقلانى فيشبه شيخه تماما ، إذ يعتمد على هذه الدلالة وخاصة إذا كان الجامع بين الشاهد والغائب العلة أو الدليل(٧) ، ولكنه يقول فى رده على المجسمة -

---

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٨ -- ٦٠ ونظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٤٢ ، ١٥٠ ١٥٦ ، ١٦٣ - ١٧٨ .

(٢) انظر المغنى ١٤ /٥٥ ، ٥٦ ، ٧٠ - ٧٤ .

(٣) الإرشاد ٦٦ .

(٤) انظر الأبكار ١ / ٥٥ ب .

(٥) انظر اللمع ٢٦ - ٣٠ .

(٦) اللمع ٥٦ .

(٧) انظر التمهيد ص ٣٨ ومقدمة المحققين ص ٢٣ .

الذين يقولون : « لانجد فى الشاهد فاعلا إلا جسما(١) » . : فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم - سبحانه - مؤلفا محدثا مصورا ذا حيز وقبول للأعراض ، لأنكم لم تجدوا فى الشاهد وتعقلوا فاعلا إلا كذلك ، فإن مروا على ذلك تركوا قولهم وفارقوا التوحيد ، وإن أبوه نقضوا استدلالهم » ولكن هذا الإلزام القوى يمكن أن ينقلب على الأشاعرة وكل من يأخذ بهذا القياس .

٣- وأما عبد القاهر البغدادى فإنه يعتمده طريقا لإثبات الصفات(٢)، ويرفض اعتماد المعتزلة عليه فى الحكمة والتعليل والمشيئة(٣) .

٤- فلما جاء الجوينى أنكر بناء الغائب على الشاهد وقال إنه لاأصل له(٤)، ولكنى وجدته - من الناحية التطبيقية - يعتمد عليه فى مسألة حلول الحوادث؛ إذ يقول : إنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ، لما سبق تقريره فى الجواهر . . . ومالم يخل من الحوادث لم يسبقها »(٥) . وفى هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل ، وقد مر بنا نقد الآمدى لهذه الصورة وغيرها . كما نجده يرفض اعتماد المعتزلة عليه فيما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقليين وما يترتب عليهما من تجوير وتعديل(٦) .

٥- أما الغزالى فقد أفاض فى نقده فى (معيار العلم) إذ ذكر قياس التمثيل، وقرر أنه هو الذى يسميه الفقهاء قياسا ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، وأنه يقوم على تحقق جامع بينهما وهذا مع صعوبته يغنى عن ذلك القياس: « فإذن لاخير فى رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط(٧) ، متى تحقق سقط أثر الشاهد المعين »(٨) . وهذه فكرة تتكرر عند الآمدى كما سبق. ويقول الغزالى أيضا : أعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية ؛ فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين وهى فكرة نجدها عند الآمدى أيضا فى نقده السابق لهذا الدليل مما يوحى بتأثره بالغزالى فى هذا الصدد . وبعد أن يفيض الغزالى فى بيان وجوه النقد التى يأخذها على هذا القياس يقول : « هذا كله فى إبطال التمثيل فى

---

(١) التمهيد ١٥٢ . (٢) انظر أصول الدين ٧٨ ، ٧٩ . (٣) االسابق ١٤٦ -- ١٥٢ .

(٤) الجوينى إمام الحرمين ص ١٤٠ - ١٤٢ وانظر أيضا مناهج البحث للنشار ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٥) الارشاد ص ٤٥ . (٦) انظر الإرشاد ٢٦٣ - ٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٨٢ وما بعدها .

(٧) هذا الشرط هو استواء طبيعة كل من الشاهد والغائب وإمكان التحقق من ذلك .

(٨) معيار العلم ص ٩٤ وانظر أيضا القسطاس المستقيم ص ٧٢ .

العقليات، فأما فى الفقهيات فالجزئى المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئى آخر باشتراكهما فى وصف .. إذا دل عليه دليل»(١) .

٦- وقد انتقد ابن تومرت أيضا هذا القياس بجميع صوره لدى الأشاعرة والمعتزلة على السواء ، وحرص على التفرقة الدائمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة(٢) .

٧- ثم جاء الشهرستانى فذكر أن الأشاعرة وسائر الصفاتية ، يأخذون بهذا الاستدلال ولم يحدد لنفسه موقفا خاصا وإن كانت عبارته تدل على عدم رضاه عنه(٣) .

٨- وأما الرازى فنجده فى أساس التقديس يرفض هذا القياس بوضوح ويقرر «إن معرفة الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس»،(٤) وإن لم يفصل القول فى نقده كما فعل الآمدى.

وهكذا نجد أن الاتجاه يتزايد نحو التخلص من هذا المنهج فى الاستدلال حتى جاء الآمدى فالتزم بذلك إلى حد كبير .

جـ - مدى التزام الآمدى بموقفه منه :

حافظ الآمدى دائما على عدم الاعتماد على هذا الدليل فى مباحثه الكلامية، والدراسة الآتية لآرائه تؤكد ذلك . ونذكر الآن نماذج لذلك :

١- فمنها رفضه لقياس الغائب على الشاهد لأجل اشتراكهما فى الحد كما فى مسألتى العلم(٥) والجسمية(٦) .

٢- ورفضه الجمع بينهما بسبب الشرط كما فى مسألة الإرادة(٧) ، ومسألة الحياة(٨) .

---

(١) معيار العلم ص ٩٦ وانظر أيضا دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٥٣ .

(٢) انظر تاريخ فلسفة الإسلام ١/٢٦٩ ، ٢٧٢ . (٣) انظر نهاية الإقدام ص ١٨٢ وما بعدها .

(٤) أساس التقديس ١٤ . (٥) انظر غاية المرام ل ٣٦ ب .

(٦) انظر غاية المرام ل ٧٣ ب والأبكار ١/١٤٥ أ ، ب .

(٧) انظر غاية المرام ٣١ ب . (٨) انظر غاية المرام ل ١٢١ أ .

٣- ورفضه الجمع بينهما بسبب العلة ، كما فى الطريق العامة التى سلكها أكثر الأصحاب لإثبات الصفات إجمالا عن طريق إثبات أحكامها أولا ، ثم القول بأن هذا الحكم معلل بعلة هى الصفة ، وقد قال الآمدى عنه : إنه « ضعيف جدا ؛ فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء فى الشاهد ، والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد ، وذلك فاسد »(١) .

بل إن الآمدى ليتطرف فى رفضه لذلك القياس ، فلا يستخدمه فى مسألة لجد ابن رشد ، وهو واحد من أعداء هذا القياس ، يعتمد عليه فيها ، وهى إثبات صفة الحياة ، يقول ابن رشد : « وذلك أنه يظهر فى الشاهد أن شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وماقالوه فى ذلك صواب »(٢) . وهو فى هذا لايتناقض مع نفسه فقد قرر فى موضع آخر من الكتاب نفسه أن قياس الغائب على الشاهد « دليل خطبى ، إلا حيث النقله معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب »(٣) .

ومع هذا فقد وجدت الآمدى يستخدم هذا القياس فى موضع واحد ، وذلك فى رده على ماذهب إليه بعض الأصحاب من أن البقاء صفة وجودية ، « بأنه يلزم عليه قيام الصفة بالصفة ، وهو مما لايجوز شاهدا ولاغائبا »(٤) . وفى هذا تعدية حكم الشاهد إلى الغائب الذى لايرتضيه الآمدى(٥) ، وإذن فموقف الرجلين متشابه(٦) .

٣- الاستقراء :

وهو يرتبط بالطريق السابق ، وربما كُونا معا دليلا واحدا فى بعض المسائل الكلامية ، كما مربنا فى استدلال الأشاعرة على إثبات الصفات بطريق إجمالى عن طريق إثبات أحكامها أولاً ، ثم القول بأن كل حكم منها معلل بعلة هى الصفة المعينة ، كما هو الحال فى الشاهد .

---

(١) غاية المرام ل ١١٩ أ .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٦١ ، وقارن غاية المرام ل ١٢١ أ .

(٣) مناهج الأدلة ص ١٤١ .

(٤) غاية ل ٥٨ ب ، ٥٩ أ .

(٥) وربما كانت اكبر حملة على هذا القياس بعد ذلك هى التى قام بها ابن تيمية ومدرسته ، انظر إيضاح الدلالة لابن تيمية ص ١٠ وتجريد النصيحة له ايضا ضمن صون المنطق والكلام - ٢٢٣ - ٢٣٠ ، ٢٣١ وانظر ايضا ابن تيمية السلفى ص ٦٦ - ٦٨ وشرح الطحاوية ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٦) غاية المرام ل ١١٩ أ

وقد تحدث الآمدى فى غاية المرام عن نقط الضعف فى هذا المنهج، وعدم صلاحيته للمباحث العقلية ، فبدأ بتعريفه بأنه « البحث والنظر فى جزئيات كلى ما عن مطلوب »(١) ، ثم قسمه إلى تام وناقص ، وبعد أن أشار إلى المشكلة التى تعترض الاستقراء الناقص ، وهى احتمال وجود جزئيات أخرى لم تدخل فى نطاق البحث، مما يجعل نتيجته ظنية ، وهو ماعرض له الغزالى من قبل بوضوح أكثر(٢) – ذكر أنه ، حتى مع تقدير كونه تاما ، لايصلح فى المباحث الإلهية نظرا لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد : « فلا يخفى أن ماحكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ، لجواز أن يكون من خصائص ماحكم به عليه ، دون الآخر ، وذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذا من استقراء جزئيات نوع الإنسان ، فإنه لايلزم مثله فى الفرس المخالف له فى حقيقته »(٣) .

على أن مثل هذا الاستقراء التام غير ممكن فى مجال الإلهيات إذ كيف يتناول البحث والنظر هذا « الغائب » المتعالى على وسائل الإدراك العادية ؟ وحين يقدر لنا إدراك حقيقته فما أغنانا عندئذ عن تتبع أية جزئيات أخرى فى الواقع أو (الشاهد)؛ أى أن الآمدى يريد أن يقول : إن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن ، وغير مفيد أيضا : « ... ولو قدر أن ذلك غير محال فالاستقراء، إما أن يتناول الغائب أو ليس ، فإن تناوله فهو محل النزاع، ولاحاجة إلى استقراء غيره ، وإن لم يتناوله ، بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو – لامحالة – استقراء ناقص، وليس بصادق كما بيناه، وهذا لامحيص عنه(٤) . وقد كرر الآمدى هذه الوجوه من النقد فى مواضع عديدة من كتابيه الأبكار وغاية المرام(٥) .

وبعد هذا النقد الدقيق يتوجه الآمدى إلى أصحابه الأشاعرة الذين ترددوا بشأن هذا القياس بين الاستدلال به فى مسألة الصفات ، ورفضهم الأخذ به فى مسألة الأفعال الإلهية، وكان أحرى بهم ألايعملوا به فيهما جميعا : « ... ثم إن من قاس الغائب على الشاهد هنا « أى مسألة الصفات » فهو معترف بإنه ليس فى الشاهد فاعل موجود على

---

(١) غاية المرام ل ١٩ أ.

(٢) انظر معيار العلم ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) غاية المرام ١٩ أ .

(٤) غاية المرام ل ١٩ ب .

(٥) انظر بالاضافة لما سبق غاية المرام ل ٥٣ ب ، ٥٤ أ – والأبكار ١ /١٣٨ أ .

الحقيقة ، بل الموجود ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما فى الغائب، فإذاً ماوجد فى الشاهد لم يوجد فى الغائب وما وجد فى الغائب لم يوجد فى الشاهد ، فأنى يصح القياس؟!! »(١) .

وإذا كان الاستقراء هو المنهج العلمى الصحيح فى المجال التجريبى ، وهو أساس التقدم العلمى المعاصر ، وهو أيضا جانب هام مما قدمته الثقافة الإسلامية للإنسانية(٢) . فإن هذا لايدعونا إلى قبوله طريقا إلى المعارف الإلهية ، لأن استخدامه فيها غيرُ مشروع وغير ممكن وغيرُ مفيد كما بينه الآمدى .

٤ - انتفاء المدلول لانتفاء دليله :

هذا منهج آخر من مناهج المتكلمين رفضه الآمدى وبين بطلانه ، وتعقب استدلال الأشاعرة وغيرهم به فى مباحثهم الكلامية، كما سيظهر تفصيلا فى الباب التالى . أما من الناحية المنطقية فقد حدد موقفه منه فى موضعين من كتاب (الأبكار) :

أولهما : عندما تعرض للدليل العقلى وشروطه بوجه عام، فذكر أنه يجب « أن يكون مطردا بالاتفاق وليس من شرطه أن يكون منعكسا ، أى يلزم من انتفائه انتفاء المدلول ، خلافا لبعض الفقهاء ، فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع فى نفسه ، وإن لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه ، ولأنه لامانع من قيام أدلة على مدلول واحد ، ولو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها لما لزم من باقى الأدلة وجود المدلول، وخرجت من كونها أدلة ، لعدم اطرادها ، وهو خلاف الفرض »(٣) .

ثم يشير الآمدى إلى أخذ المعتزلة بهذا الضرب من الاستدلال فى بعض المسائل(٤)، وهذا نص هام ، إذ هو مع بيانه لوجهة نظر الآمدى فى هذا المنهج وأسباب بطلانه يوضح لنا أيضا أن فكرته الأساسية – وهى وجوب انعكاس الأدلة – فقهية فى

---

(١) غاية المرام ١٩ ب ، ٢٠ أ .

(٢) انظر (بحث الخيال عند ابن عربى) لأستاذنا الدكتور قاسم ومناهج البحث للنشار ص ١٠٣ وما بعدها ونشأة الفكر له أيضا ١ / ٥ – ٩ .

(٣) الأبكار ١ / ٣٧ ب . (٤) انظر الأبكار ١ / ٣٧ ب وقارن شرح الأصول الخمسة ص ١٨٥ ، ٢٠٠ .

الأصل ، ولعله يقصد بالفقهاء علماء أصول الفقه ، فقد ذكر الآمدى فى (الإحكام) خلاف الأصوليين حول هذه المسألة حين عرض لقواعد (الترجيح بين الأدلة)(١) . كما أنه يدلنا أيضا على تأثر المعتزلة بهذه الدلالة ؛ إذ التزم بعضهم – خطأ فى نظر الآمدى – أن الدليل على كون الواحد منا عالما بعلم هو جواز ذلك فى حقنا ، وأن ذلك منفى عن الله – تعالى – لعدم جواز ذلك فى حقه . ومعنى ذلك القول بانتفاء المدلول لانتفاء دليله.

وثانيهما : حينما أفرد لهذا الدليل فقرة خاصة ضمن (ما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك) ، وهو يكرر فيه نفس الأفكار السابقة غير أنه يجيب على سؤالين يوردهما على نفسه، وهما :

أ– إذا لم يكن هناك تلازم بين الدليل والمدلول بحيث يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ومن انتفائه انتفاؤه فعلى اى أساس نطمئن إلى انتفاء الغلط عنا عندما نستخلص النتائج من مقدماتها ؟

ب– وعلى اى أساس نقطع بعدم وجود جبال أو أنهار بين أيدينا مع أننا لانراها – ألا يحتمل أن تكون موجودة ونحن لا ندركها(٢) ؟

ويرد الآمدى على السؤال الأول بأنه قد قام الدليل فعلا على انتفاء الغلط عن استدلالاتنا ما دمنا نستند فيها أصلا إلى البديهيات أو ما يئول إليها ، والاطمئنان إلى ذلك ليس مرده إلى عدم دليل الغلط، بل إلى وجود دليل انتفاء الغلط(٣) .

وأما العلم بعدم وجود الجبال أو الأنهار إذا لم تكن بين أيدينا فبديهى وليس مستندا إلى العلم بانتفاء دليل الوجود، وإلا كان نظريا(٤) . والسؤال الأخير كثيرا ما يعرض للأشاعرة بسبب موقفهم من العلية ومن تفسير الإدراك الحسى ، مما سنعرض له فى الفصل الثانى من الباب الأخير بعون الله .

أما عن تاريخ ظهور هذا الدليل فى الوسط الكلامى وموقف المتكلمين منه : فقد

---

(١) انظر الإحكام ٤/٢٤٢ .

(٢) انظر الأبكار ١/٣٨ ب وانظر المواقف ٢/٢٢ – ٢٤ .

(٣) انظر الأبكار ١/٣٨ ب .

(٤) الأبكار ١/٣٨ ب .

ذكر ابن خلدون أنه من وضع القاضى أبى بكر الباقلانى(١) ، ولكن كلام الآمدى يدل على أن الفكرة فى الأصل فقهية فلعل ابن خلدون يقصد أنه أول من نقلها إلى علم الكلام، أو إلى الكلام الأشعرى خاصة ، وهذا الاحتمال الأخير هو الأشبه وذلك لأن القاضى عبدالجبار – وهو معاصر للباقلانى – ينتقد هؤلاء الذين يستدلون على وحدانية الله تعالى بانتفاء الدليل على وجود إله ثان . متمسكا بأن « مالا دليل على إثباته لا يجب نفيه .. وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه »(٢) . وقد بين عبد الجبار فى كتابه (شرح الأصول الخمسة) أن من هؤلاء الذين سلكوا هذا الطريق أبا القاسم البلخى(٣) ، أى أن الفكرة موجودة فى الوسط الكلامى بصفة عامة قبل الباقلانى بنحو مائة عام(٤) .

وقد نسب الآمدى إلى القاضى الباقلانى وإمام الحرمين الجوينى الاعتماد على هذا الدليل فى محاولتهما إثبات جواز الرؤية بأنه لا دليل على استحالتها . ويرفض هو تلك المحاولة قائلا : إنه « يجوز أن يكون المدلول متحققا ، وإن لم يخلق الله تعالى دليلا عليه »(٥) ، أما أن القاضى الباقلانى أوجب الاعتقاد بأدلة الأشاعرة تبعا لما تدل عليه من العقائد، كما يقول ابن خلدون ، فلم أجد فى كتبه (التمهيد والبيان وإعجاز القرآن) ما يدل عليه ، وإن كان هذا يصدق على عبدالقاهر البغدادى الذى اعتبر أن مخالفة نظرية الجوهر الفرد « مخالفة لقواعد دين الإسلام »(٦) ، ولذا فإن الحملة التى شنها ابن حزم(٧) وابن رشد(٨) وابن تيمية(٩) ضد الأشاعرة لهذا السبب لا تصدق على المتسامحين منهم من أمثال الآمدى، الذى أعرض فعلا عن بعض هذه المقدمات التى كادت تعتبر جزءا من العقائد كدليل الجوهر الفرد مثلا ، وإن كانت تصدق على موقف البغدادى وأمثاله، كما تصدق على بعض المعتزلة من أمثال جعفر بن حرب الذى كفّر النظام لإبطاله الجزء الذى لا يتجزأ(١٠) .

---

(١) انظر المقدمة ٤٦٦ وانظر أيضا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٩٣ ، ٢٩٤ ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٨ ، ٢٩ ومناهج البحث لدى مفكرى الإسلام ص–١٣٧، ١٣٨ .

(٢) المغنى ٤/٣٤٢ .

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٠ .

(٤) انظر الملل والنحل ١/٩٧ وشرح الأصول الخمسة هامش ص ٢٥ بشأن الكعبى وتاريخ وفاته .

(٥) الأبكار ١/١٣٢ ب .

(٦) أصول الدين ص ٢٣١ .

(٧) انظر الفصل ٥/٩٢ وما بعدها .

(٨) انظر مناهج الأدلة ص ١٣٥ ، ١٥٣ ، ١٥٩ .

(٩) انظر معارج الوصول ص ٣٣ .

(١٠) انظر الفرق بين الفرق ص ١١٥ .

هذا وقد تعرض هذا الاستدلال قبل الآمدى لألوان من النقد منها ما يشير إليه ابن خلدون من نقد الجوينى والغزالى له(١) ، وقد مر بنا أن الجوينى اعتمد عليه فى بعض الأمور ، فلعل موقفه منه قد تغير ، وهو فى هذا شبيه بالقاضى عبدالجبار الذى نقده فى أكثر من موضع فى كتبه(٢) . ولكنه كما أشار الآمدى فيما سبق لم يتخلص منه تماما ، ونفس الموقف نجده عند الإمام الرازى(٣) . ولا شك أن الآمدى قد أفاد ممن سبقوه فيما قدمه من نقد لهذا الدليل ، وإن كان يمتاز بحرصه – من الناحية التطبيقية – على التزام موقفه المنهجى بشأن هذا الضرب من الاستدلال ، كما سيتبين على وجه التفصيل فى دراسة آرائه فى الباب التالى ، وأشير هنا إلى بعض هذه النماذج التطبيقية :

(أ) إنكاره على الأشاعرة الاستدلال به على نفى صفة زائدة على السبعة، بينما يرى هو أن الواجب هو التوقف فى ذلك ، لأنه « لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول فى نفسه وإن انتفى العلم بوجوده »(٤) .

(ب) رده على النصارى فى قولهم بإلهية المسيح لما صدر عنه من خوارق، وإلزامه إياهم بتجويز إلهية كافة الناس « فإن الخوارق غايتها أنها دليل الوقوع ، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول فى نفسه »(٥) .

(جـ) رده على الباقلانى والجوينى فى استدلالهم على جواز الرؤية كما سبق(٦) .

وقد اهتم ابن تيمية بنقد هذا النوع من الاستدلال ، وتخطئة من اعتمد عليه من المتكلمين(٧) ، وكذا شارح المواقف الذى يكاد يردد ما ذكرناه عن الآمدى(٨) .

٥- موقفه من أساليب الجدل :

لقد كان الآمدى موفقا فى رفضه للأدلة الثلاثة السابقة بقدر ما كان حاسما فى مراعاة موقفه هذا من الناحية التطبيقية إلى حد كبير؛ فإن آخرها وهو انتفاء المدلول لانتفاء

---

(١) انظر المقدمة ص ٤٦٦ . (٢) انظر بالإضافة لما سبق المغنى ٤ /١٨٦ .

(٣) انظر الرازى وآراؤه ص ٢٩٩ ، ٣٠٥ ، ٣١٠ والمواقف ٢ /٣٥ . (٤) غاية المرام ص ١٣٥

(٥) الأبكار ١ /١٦٢ أ ، ب . (٦) فى ص ٢١٠ . (٧) انظر معارج الوصول ص ٢٨ ، ٢٩

(٨) انظر المواقف ٢ /٢١ – ٢٨ وانظر أيضا مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

دليله باطل من أساسه ويقوم على الخلط بين علاقة العلة والمعلول، وعلاقة الدليل والمدلول. وأما الدليلان السابقان عليه فيقومان على أسس من الملاحظة والاعتبار قد تكون ممكنة بالنسبة للوقائع المادية ولكنها غير ممكنة فى المباحث الإلهية والكلامية ، ومن الواجب أن يتناسب منهج البحث دائما مع طبيعة الموضوع الذى يعالجه .

ولكن الآمدى – وهو بعد متكلم مناظر – لم يستطع التخلص من أسلوب الجدل، الذى غلب على الدراسات الكلامية بحكم أنها فن دفاعى قبل كل شئ، لا يهدف إلى الكشف عن الجديد بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة بالفعل يرى أن من واجبه الدفاع عنها(١) ، كما أن صلته بالجدل والخلاف والمناظرة ، بل إمامته لهذه الفنون فى عصره ، جعلت من العسير ، إن لم يكن من المتعذر ، تخلصه من تلك الأساليب التى كانت تستخدم فى المناظرات، وتوزع فيها المسئوليات بين المعترض والمستدل من أجل التوصل إلى نصرة مذهب على مذهب أو رأى على رأى ، لا من أجل كشف حقيقة جديدة أو اتفاق الطرفين على حقيقة قديمة . ومؤلفات الآمدى تعكس تأثره الشديد بهذا الأسلوب الجدلى رغم تفطنه إلى عيوبه ، وقلة جدواه، كما مر بنا فى الفصل السابق.

ولأسلوب الجدل الكلامى سمات معينة ، من حيث مادته ، وأسلوبه ، وغايته، نلمسها بوضوح فى ثنايا مؤلفات الآمدى :

أ– فأما مادته ، فهى مُسَلمات الخصوم ، والقضايا التى تلقى القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية .

ب– وأما أسلوبه ، فيتسم بالتشقيق والتقسيم وتعديد الاحتمالات ، وكثرة الفروض والحجج المتوالية ، وقد تغنى عنها حجة واحدة حاسمة .

جـ– وأما غايته ، فهى التغلب على الخصم ، وغالبا ما يكون ذلك بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلا من إثباتها بطريق مباشر .

---

(١) انظر المنقذ من الضلال ١٣٢ – ١٣٧ ، وشرح النسفية ٣٩ – ٥٣، ومقدمة مناهج الأدلة ٨ – ١٠ ، وابن رشد وفلسفته ٥٦ ، ٧٩ ، ومناقب الإسلام للعامرى ص ١٨١ .

والناحية الأولى كثيرا ما تذكر فى تعريف الاستدلال الجدلى لدى المناطقة(١) ، وأما الناحية الثانية فتتمثل فى أسلوب القسمة الذى يسود هذه المناقشات الجدلية فى العادة، وأما الناحية الأخيرة فمن أبرز معالمها شيوع دليل الخلف فى مثل هذه المناقشات . وللآمدى نص دقيق فى شرحه على الإشارات يتضمن هذه النواحى الثلاث التى يتميز بها الجدل ؛ إذ يقول : « وأما الأقيسة الجدلية فلإقناع المتعلمين فى مبادئ العلوم ، ولأجل تقرير القضايا المشهورة التى تتم بها المشاركة الإنسانية ، ولأجل غلبة المعاند . ولأجل التردد فى الأقيسة المشهورة وترجيح بعضها على بعض حتى ربما يتخلص منها إلى الحق . . ومبادئ الجدل هى المشهورات والمسلمات »(٢) .

أ- الاعتماد على مسلمات الخصوم :

كان الغزالى - وهو خبير بعلم الكلام - صريحاً فى وصفه للأدلة الكلامية بأنها تبنى على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها(٣) ، بل لقد كان صريحا وأمينا أيضا إذ يصف منهجه هو كمتكلم يناقش المتكلمين : « ومعنى المجادلة بالأحسن أن آخذ الأصول التى يسلمها الجدلى، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذى أوردته فى كتاب (الاقتصاد فى الاعتقاد) »(٤) ، وقد نص الغزالى فى مقدمة هذا الكتاب على اعتماده فعلا - مع ما يعتمد عليه من مواد أخرى - على مسلمات الخصم ، « فإنه ، وإن لم يقم عليه دليل أو لم يكن حسيا ولا عقليا ، انتفعنا باتخاذه إياه أصلا فى قياسنا ، وامتنع عليه الإنكار(٥) »، ويحاول الغزالى بعد ذلك أن يثبت أن القرآن يستخدم هذه الطريقة أحيانا « . . . وكذلك تجرى بعض أدلة القرآن فلا ينبغى أن تنكر أدلة القرآن إذا أمكنك التشكيك فى أصولها ، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بما فيها »(٦) .

ولكنا نجد فى الجانب الآخر ثلاثة من كبار المفكرين ينتقدون هذا الأسلوب ، وهم ابن حزم وابن رشد وابن تيمية على ما بينهم من اختلاف ، وينص آخرهم على مخالفته

---

(١) انظر المبين ل٨ ب وكشف التمويهات ل ٥ب وتحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازى ص ١٨٧ .

(٢) كشف التمويهات ل ١٥ ، ب . (٣) إلجام العوام - ضمن القصور العوالى - ص ٢٩٤ .

(٤) القسطاس المستقيم ص ٦٧ ، ٦٨ وانظر أيضا الصفحات ٦٢ ، ٣٤ ، ٦٨ .

(٥) الاقتصاد ص ١٥ . (٦) القسطاس المستقيم ص ٥٥ .

لطريقة القرآن الكريم ، فابن حزم يرى ذلك من سمات الضعف : «إن تعلق المرء بما يقوله خصمه ضعف ، وإنما يلزم المرء أن يخلص قوله مجردا ، ولا أسوة له فى تناقض خصمه ، بل لعل خصمه لا يقول ذلك(١) . .» . أما ابن رشد فأنكر على الغزالى التشبث بأقوال الخصم وإلزامه بما تفضى إليه من تناقضات ، ونصح بأن نعمل دائما على كشف الحقيقة وتمهيد طريقها للجميع(٢) . ثم كان ابن تيمية أكثر وضوحا وتحديدا إذ يقول : «والقرآن لا يحتج فى مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصوم بها، كما هى الطريقة الجدلية من أهل المنطق وغيرهم ، بل بالقضايا والمقدمات التى تسلمها الناس وهى برهانية . وإن كان بعضهم يسلمها وبعضهم ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها»(٣) . ثم يذكر شواهد لذلك من القرآن الكريم .

أما الآمدى فإنه -كما قلنا - لم يستطع التخلص من آثار الطريقة الجدلية، ومنها استخدام الأقوال التى يسلم بها الخصم لإلزامه بما يريد أو لإفساد قوله، بصرف عن قيمة هذه المسلمات فى نفسها . وسنجد لذلك نماذج عديدة فى الباب التالى، ونشير الآن إلى بعض هذه النماذج :

١- استخدامه قول الفلاسفة ، وهو يقصد المتأثرين بالفيض ، بصدور الكثرة عن المعلول الأول بسبب اختلاف جهاته أو نسبه مع قولهم بوحدته فى نفس الوقت - لإلزامهم بإثبات الصفات للبارى تعالى دون أن يخرجه ذلك عن وحدته(٤) .

٢- استغلاله قول بعض المعتزلة بإحالة المعاصى على الرسل قبل النبوة وبعدها ، ومن ذلك الكذب ، فى إلزامهم بعكس ذلك استنادا إلى بعض الآيات التى تنسب إليهم بعض المعاصى(٥) .

٣- إلزامه لمن قال بتجدد العلم الإلهى بتجدد المعلومات ، وقال مع ذلك إنه يسبقها بقليل من الوقت - بعكس قوله ، فإن تسليمه بالأسبقية يعنى عدم الارتباط بين العلم والمعلوم، وهذا يستوى فيه الوقت القليل والكثير والذى لانهاية له ، فعلى كل حال

---

(١) الفصل ١ / ٢٠ .

(٢) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٣) معارج الوصول ص ١٣ .

(٤) انظر غاية المرام ل ١٧ ب ، ١٨ أ .

(٥) انظر الأبكار ١ / ١٧٤ أ

هو سابق على المعلومات ولا يتأثر بحدوثها ومن ثم كان واحدا وقديما(١) .

ب- طريقة القسمة والتشقيق الجدلى :

قلنا : إن الأسلوب الجدلى يتسم بالتعقيد، وإن هذه السمة تبدو بوضوح فى طريقة القسمة الجدلية . وهى تتمثل فى أن يضع المرء عدة فروض ، اثنين فصاعدا ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعا ليبطل الأساس الذى قامت عليه ، أو إلى إفسادها ما عدا واحدا منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول ، وعندما يكون التقسيم منحصرا بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه فإن فساد أحدهما يعنى ثبوت نقيضه ، كما هو الشأن فى طريقة الخلف التى سنتحدث عنها فى الفقرة التالية. وكل هذه الصور الثلاث ترتبط بالقياس الشرطى المنفصل كما لاحظ ذلك من قبل الإمام الغزالى وابن رشد(٢) ، وهو القياس الذى ينبه أستاذنا الدكتور محمود قاسم على عقمه وطابعه الجدلى وعجزه عن الإفضاء إلى الحقيقة ، بينما يعتبر القياس الشرطى المتصل هو القياس العلمى بمعنى الكلمة، إذ يقوم على الأساس الفرضى الاستنتاجى الذى يمكن أن يكشف عن الحقائق الجديدة ويضيف إلى العلم(٣) .

وأيا ما كان الأمر ، فقد شاعت طريقة القسمة لدى المتكلمين ، وهو مالا يحتاج إلى إثبات؛ فلا يكاد يخلو دليل من أدلتهم من أقسام متعددة ، واحتمالات متوالية : لو صح ما قلتموه فإما .. وإما .. ، وإن كان الأول فلا يخلو الأمر إما أن يكون كذا أو كذا.. إلى آخر هذه الدروب الجدلية الملتوية ، التى تشتت العقل وتبدد قواه ، وتفتح عليه من أبواب الشكوك والفتنة أكثر مما تعطيه من روح الطمأنينة واليقين ، حتى ليسخر منهم أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى تساؤله : « ومن يدرى فلعل هؤلاء كانوا يعتقدون أن أفضل البراهين ما كان متشعبا كثير الاحتمالات » ؟(٤) ومن قبل قال الغزالى : « وما أخذ به المتكلمون .. من تنقير وسؤال، وتوجيه إشكال، ثم اشتغال بمنعه فهو بدعة ، وضرره فى حق أكثر الخلق ظاهر»(٥) .

---

(١) انظر ص ٨٣ من غاية المرام . (٢) انظر معيار العلم ص ٨٩ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٣) انظر مناهج الأدلة ٣٦ وابن رشد وفلسفته ١١٥ ، ١١٦ .

(٤) ابن رشد وفلسفته الدينية قاسم ص ١١٤ . (٥) إلجام العوام - ضمن القصور العوالى - ص ٢٦٦ .

وقد انتقد الغزالى طريقة القسمة بدقة وتفصيل فى كتابه (القسطاس المستقيم) ونبه على عيوبها، وأبرزها أمران : أولهما قيامها على أساس من السبر لتحديد الأقسام المحتملة ، واعتبارها أن فساد سائر الأقسام إلا واحداً يكفى لبيان أنه الحقيقة الثابتة . ثم يوجه النظر إلى الأخطار التى تكتنف ذلك المبدأ؛ وترجع إلى صعوبة حصر الأقسام على جهه الاستقصاء ، فضلا عن أن ذلك مما لا يهتم به المتكلمون والفقهاء(١) . والأمر الآخر : أنه لا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت رابع ، بل التركيب الذى يحصل من أربعة يزيد على عشرة وعشرين، كما أن الأحكام تتوقف عادة على وجود أسباب وشروط كثيرة(٢) . وهكذا يصل الغزالى من نقده لهذه الطريقة الجدلية إلى فكرة علمية ، توصل إليها المناطقة المحدثون؛ وهى أن السبب مجموعة من الشروط أو الظروف(٣) ، وليس أمراً أحادياً . ويبدو أن الغزالى قد حرص – بسبب إدراكه لعيوب القسمة المنتشرة – على أن يقتصر فى كتابه (الاقتصاد) على القسمة المنحصرة بين النفى والإثبات فقط(٤) .

وقد سبقه شيخه الجوينى فى نقد القسمة المنتشرة وقبول المنحصرة(٥)، ومن قبلهما القاضى عبدالجبار المعتزلى الذى انتقد طريقة القسمة المنتشرة ؛ لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفى والإثبات احتملت الزيادة وكان للخصم أن يشغب فيها(٦) .

ثم جاء الشهرستانى فكرر أفكار الغزالى السابقة(٧) ، وإن كان يلجأ إلى طريقة القسمة أحيانا(٨) ، وموقف الآمدى قريب منه . فقد انتقد طريقة السبر والتقسيم بمثل ما سبق عن الغزالى ، ونبه مثله أيضا على أن السبب قد يكون مجموع الأقسام أو بعضا منها : «وإن سلم الحصر فلابد من إبطال التعليل بكل واحد من الأوصاف المحذوفة وإبطال كل رتبة تحصل من اجتماعها»(٩) . ومع هذا فقد استخدم طريقة القسمة فى كتابيه (الأبكار – وغاية المرام)(١٠) ، شأن غيره من الأشاعرة الذين تابعوا شيخهم

---

(١) القسطاس المستقيم ٧٦ .

(٢) نفس المرجع ، والصفحة .

(٣) انظر المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٧٦ .

(٤) انظر الاقتصاد ص ١١ .

(٥) انظر الجوينى إمام الحرمين ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٩٨ وهو يكرر نفس المعنى فى ص ٦٢٢ .

(٧) انظر نهاية الإقدام ص ٣٦٠ .

(٨) انظر نهاية الأقدام ص ١١٧ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

(٩) الأبكار ١ /٣٩ ب وانظر ايضا غاية المرام ل ٦٦ ب .

(١٠) انظر الأبكار ٢ /٢٦٦ وغاية المرام ل ٢٥ ب .

الأول الذى يقـول فى (اللمع) رداً على منكرى الرؤية : « وإذا كـان النظر لا يخلو من وجوه أربع ، وفسد منها ثلاثة أوجه، صح الرابع »(١) .

على أن القسمة العقلية ليست هى المظهر الوحيد للتعقيد ، والتشقيق الاحتمالى ، الذى يتسم به الجدل ،بل هناك أيضا أسلوب (التسليم الجدلى) ترقيا فى المجادلة ، أو تنزلا من موقف إلى موقف ، وإلحاقا لحجة غير حاسمة بأخرى تبدو فى نظر المجادل أكثر حسما ، وهو أسلوب يزخر بالمداورات والقفزات العقلية المتوالية التى تبدو (استعراضية) فى أكثر الأحوال . ويبدو ذلك واضحا فى كتب الكلام المتأخرة ، ونجده عند الآمدى أيضا ومن أبرز أمثلته التى تلفت النظر – وهى كثيرة – مناقشته حول الآية الكريمة : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ إذ يشرحها بقوله : « ووجه الاحتجاج به أنه أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الالهة ، ولا فساد ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم »(٢) ، وهو تفسير جيد قريب من فهم ابن رشد لها كما سنبينه فى (الوحدانية) ، ولكنه للأسف يشين هذا الفهم السديد بقوله بعد ذلك : « فإن قيل سلمنا أن لله – تعالى – كلاما ، لكن لا نسلم أن خبره يجب أن يكون صادقا، ولاسيما على أصلكم حيث سلمتم أن الكذب غير قبيح لعينه ، سلمنا أن كلام الله تعالى النفسانى يجب أن يكون صادقا ولكن . . . الخ » ويستمر الآمدى فى توقع هذه الاعتراضات من خصمه الموهوم ، بحيث تتكرر كلمة « سلمنا » أكثر من عشر مرات فى أكثر من صفحتين كاملتين(٣) ، وفى بعض هذه المرات العشر تتعدد التقسيمات والاحتمالات أيضا بحيث لا يقوى على استيعابها العقل . ولكن الآمدى يعود بعد عرض هذه الإشكالات ، ودون أن يترك لنا فرصة لالتقاط الأنفاس، ليجيب عنها واحدا بعد الآخر فى نحو ثلاث صفحات أخرى(٤) . وهو نموذج للمناقشات الجدلية التى قد تنجح فى إنهاك الخصم وإرباكه بدلا من الأخذ بيده ومساعدته على اكتشاف الحقيقة بنفسه،كما هى روح الحجاج القرآنى البسيط والحاسم .

جـ- طريقة الخلف

هى عبارة عن استدلال غير مباشر شاع فى الدراسات الكلامية ، يعتمد على

---

(١) اللمع ص ٦٤ وانظر مثله فى الابانة ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) الابكار ٢/١٧٢ أ .

(٣) الابكار ٢/١٧٣ أ -١٧٣ أ .

(٤) الابكار ٢/١٧٣ أ – ١٧٤ ب .

أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما فى نظر المستدل – فإذا بطل أحدهما – وهو ما يدعية الخصم – ثبتت دعوى المستدل بدون دليل آخر ، بناء على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . يقول الآمدى فى المبين : « أما قياس الخلف، فعبارة عن قول قياسى يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه »(١) .

وقد اعتمد عليه المعتزلة(٢) والأشاعرة(٣) والماتريدية(٤) ، ويرى الدكتور أبو ريدة والأستاذ الخضيرى فى مقدمتهما لكتاب (التمهيد) للباقلانى أن المعتزلة هم الذين أسسوا هذه الطريقة(٥) ، ويردها أستاذنا الدكتور محمود قاسم هى وطريقة القسمة التى ترتبط بها إلى أفلاطون وجدله(٦) .

والآمدى يجرى على هذا التقليد الكلامى فى مواطن عدة من كتابيه (الأبكار وغاية المرام)(٧) وإن كان ينبه فى أكثر من مناسبة على أن التقابل قد لا يكون تاما بين الأمرين اللذين يراد الاستدلال ببطلان أحدهما على صدق الآخر، أى أن المتكلمين كثيرا ما يخلطون بين النقيضين والضدين ، وهذا يفسد الاستدلال من أساسه ، لأن صحة أحد القولين عندئذ أو فساده لا يعنى شيئا بالنسبة للقول الآخر(٨) . وهو فى هذا كالإمام الغزالى الذى تنبه إلى عيوب طريقة القسمة وأخطارها ، واعتمد مع ذلك على دليل الخلف كما صرح فى مقدمات كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد)(٩) .

ويبدو أن طريقة الخلف حين استقرت فى الوسط الكلامى اتسع مفهومها ليشمل أكثر مما ذكرناه ، أى أنها لم تعد تعنى بإثبات الشئ عن طريق إبطال نقيضه ، بل أصبحت لا تعنى بإثبات شئ أصلا ، وإنما هى تعنى بالهدم دون أن تتجه إلى البناء ، وذلك بأن يحاول المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من لوازم فاسدة(١٠) ،

---

(١) المبين ل ٧ ب – ٨ أ .

(٢) انظر مثلا المغنى ٤ / ٢٣٤ وما بعدها وفلسفة المعتزلة د/ نادر ٢ / ٦٧ .

(٣) انظر اللمع للأشعرى ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٤٠ والإبانة ١٣ ، ١٤ والأشعرى ابو الحسن ص ٩١ .

(٤) انظر بحر الكلام ١٦ – ١٨ .

(٥) انظر التمهيد المقدمة ص ٢٥ .

(٦) انظر المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٧ – ٩ .

(٧) انظر مثلا الأبكار ١ /١٤٨ أ ، ب ، وغاية المرام ٢١ ب ، ١٧٦ .

(٨) انظر مثلا غاية المرام ل ٢١ ب – ٢٢ ب .

(٩) انظر الاقتصاد ص ١٢ .

(١٠) التمهيد – مقدمة المحققين ص ٢٥ .

حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ولم يعلن التزامه بها ، وهو ما نجد له نماذج فى كافة المدارس الكلامية(١) . مما دعا بعض العلماء إلى تحذير الأمة، والمتكلمين خاصة ، من هذه الآفة التى لا تجلب إلا الإثم على صاحبها والفرقة والاختلاف على الأمة بأسرها(٢) . ولعل هذا هو السر فى تحذير النبى – صلى الله عليه وسلم – من هذا الترامى بالكفر فى صورة مشددة : «إذا قال الرجل لأخيه : يا كافر فقد باء بها أحدهما»(٣) . وإنه من المؤسف أن نجد الآمدى متأثرا بهذه الأساليب الجدلية إلى حد كبير برغم إدراكه لعيوبها وقلة جدواها كما سبق بيانه فى الفصل السابق .

* * *

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ وبحر الكلام ص ٢٦ ، ٢٧ واصول الدين للبغدادى ٣١٥ ، ٣١٦ والفصل ٢.٤ ، ٣ .

(٢) انظر إيثار الحق على الخلق ص ٤١٥ وما بعدها .

(٣) متفق عليه من حديث ابن عمر – انظر رياض الصالحين ص ٣٠٦ .

جـ - موقفه من المنطق الأرسطى

وضع الآمدى ثقته فى النظر العقلى ، واعتبره الأساس الذى تقوم عليه أدلة المسائل الكلامية أو أكثرها ، وانتقد المناهج الكلامية التقليدية وكشف عن عيوبها ، وتشكك فى قيمة الجدل وأساليبه - رغم تأثره به - واعترف بعجزه عن إفادة اليقين ، ولكن ما المنهج الذى ارتضاه سبيلا إلى المعرفة العقلية اليقينية ؟

لقد اختار الرجل المنطق الأرسطى منهجا وطريقا ، ولكنه مزجه ببعض العناصر الأخرى ، فهو يقرر فى أوائل (غاية المرام) : « أن من حصلت عنده المواد الصادقة، المقترنة بالصور الحقة التى يتولى بيانها المنطقى، لم يجد فى نفسه جحد ما يلزم عنها . . »(١) .

وهو يعرض فى (كشف التمويهات)(٢) قواعد هذا المنطق متابعا لابن سينا ومؤكدا أن الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتُها عن أن يضل فى فكره(٣) . وفى « الأبكار » يشرح منهجه الكلامى بذكر الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية(٤) ، فيتحدث عن المعلومات(٥) ، وانقسامها إلى تصورات وتصديقات ، وأن كلا منهما بديهى ونظرى ، وأن الثانى إنما يكتسب من الأول ؛ فطريق اكتساب التصورات النظرية هو (الحد) وطريق اكتساب التصديقات النظرية هو (الدليل) ثم يفرد لكل منهما بابا : الأول فى (الحد) ويقسمه إلى أربعة فصول :

١- يتحدث فى أولها عن الحد : هل يرجع إلى قول الحاد أو إلى حقيقة المحدود ، وبعد أن يعرض (خلاف أئمتنا) حول هذين الرأيين يختار أن الحد « لا يكون بنفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها »(٦) .

٢- وفى الثانى يتحدث عن تعريف الحد ويميل إلى أنه : « ما يعرِّف المطلوب ويميزه عما سواه »(٧) ، ثم يقسمه على النحو الذى نجده فى كتب المنطق(٨) ، وإن كان التعريف نفسه ينتمى إلى التراث الكلامى، لا إلى المنطق الأرسطى .

---

(١) غاية المرام ل ٨ ب .
(٢) انظر ٥ ل ٣ ب وما بعدها .
(٣) كشف التمويهات ل ٣ ب .
(٤) انظر الأبكار ١ /ل ٣٠ ب إلى ٤٠ ب .
(٥) الأبكار ١ /٣٠ ب .
(٦) الأبكار ١ /١٣١ .
(٧) نفس المصدر والصفحة .
(٨) الأبكار ١ /١٣٢ ، ب .

٣،٤- وفى الثالث يتحدث عن شروط الحد وأهمها أن يكون مطردا منعكسا(١). وفى الأخير يذكر (ما يجب التحرز منه فى الحدود)(٢) ، ويعدد العيوب التى تلحق التعريفات من نواحى لغوية أو منطقية .

أما الباب الثانى فيخصصه لأبحاث (الدليل) وتقع فى سبعة فصول :

١- يبدأها بتعريفه : «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقى»(٣) ثم يقسمه إلى عقلى وسمعى .

٢- ثم يتحدث عن تركب العقلى من مقدمتين معروفتين سلفا ومناسبتين للمطلوب ومرتبتين على نحو خاص ، «فالمعانى السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل ، والتأليف الخاص كالصورة ، وهو مركب منهما ، ولا يصح إلا بصحتهما ، وفساده يكون بفسادهما أو فساد أحدهما»(٤) .

٣- ثم يتحدث عن «القضية» وأقسامها فى الفصل الثالث بما لا يخرج عما يرد فى كتب المنطق القديم(٥) .

٤- وفى الرابع عن انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية هى الأوليات والنظريات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات والوهميات، ويذكر أنّها هى «التى يجب إنتهاء الدليل إليها قطعا للتسلسل ، والدليل المنتهى إليها - إن كانت صورته صحيحة - يكون قطعيا»(٦) . وإلى ظنية : وهى المسلمات والمشهورات ، والمقبولات ، وتلك التى تشهد بها قرائن الأحوال. وإلى مخيلات وقضايا كاذبة .

٥- أما الخامس فيتحدث فيه عن (صور الدليل)(٧) فيقسمه إلى اقترانى واستثنائى، ويتحدث عن أشكال الاقترانى الأربعة (ويسميها أنواعا)(٨) : شروطها وأضربها وأدلة انتاجها، ثم عن الاستثنائى متصلا ومنفصلا، إلى أن يقول: «فهذه جملة صور الأدلة أوردناها على غاية الإيجاز، ومن لم يقنع باليسير فعليه بمراجعة كتبنا

---

(١) الأبكار ٣٢ا.

(٢) الأبكار ١/ ٣٢ا، ب

(٣) الأبكار ١/٣٢ب، ٣٣ا.

(٤) الأبكار ١/ ٣٣ب

(٥) انظر الأبكار ١/٣٣ب ، ٣٤ا .

(٦) الأبكار ١/ ٣٤ا

(٧) الأبكار ١/٣٤ب ، ٣٥ا .

(٨) انظر الأبكار ١/ ٣٥ا- ٣٧ب .

المخصوصة بهذا الفن »(١) .

٦، ٧– وفى السادس يتكلم عن شروط الدليل ووجوب اطراده والخلاف حول انعكاسه كما ذكرته من قبل . وفى الفصل الأخير يتكلم عما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس كذلك ، كما سلف بيانه(٢) .

ومن هذا كله يظهر أن البرهنة العقلية فى نظره يجب أن تسلك طريق المنطق الأرسطى الذى يمكن أن يحفظ صورة الفكر من الخطأ والاضطراب ، فإذا كانت المقدمات والمواد أيضا صحيحة أمكن الوصول إلى الحق ، والآمدى يستخدم قواعد هذا المنطق عمليا ، وفى « غاية المرام » كثير من الشواهد على ذلك نذكر الآن نماذج منها :

١ – فنجده فى مسألة الصفات والرد على الدليل الأشعرى لإثباتها جملة يستخدم قواعد العكس المستوى (٣) .

٢– ويرد على نفاة الإرادة محللا دليلهم من حيث المادة والصورة ليبين أن الخطأ ناجم من المادة أو المقدمة التى تمثل رأيهم؛ لأن صورة الدليل سليمة(٤).

٣– وفى نفس هذه المسألة يتعرض للقضايا المعدولة والبسيطة بحسب تأخر أداة السلب أو تقدمها على الرابطة(٥) .

٤ – وبعد أن يعرض دليله على ثبوت صفة الإرادة فى صورة اقترانية يعود لصياغته فى صورة شرطية(٦) .

٥– وهو يناقش الأصحاب الذين حاولوا الرد على فكرة (المعدوم) الاعتزالية فجاء ردهم (ضعيفا) بسبب خلطهم بين فكرتى التضاد والتناقض، ويقول بعد محاولته التمييز بينهما « ومن اعتاص عليه فهم هذا الفصل ههنا فعليه بمراجعة كتبنا المختصة بهذه الصناعة »(٧) . إلى أمثلة كثيرة نبهت على بعضها فى تعليقاتى على كتاب « غاية المرام » .

---

(١) الابكار ١ /١٣٥ أ ، ومن الواضح انه يقصد مؤلفاته المنطقية، راجع ما سبق عنها فى الفصل الثالث من الباب الأول.

(٢) الابكار ١ /٣٧ ب

(٣) انظر غاية المرام ل ٢١ أ .

(٤) انظر ل ٢٣ أ ب من غاية المرام .

(٥) غاية المرام ل ٢٣ أ .

(٦) غاية المرام ل ٢٣ب .

(٧) غاية المرام ل ١٠٨ أ .

وإذا كانت النصوص المشار إليها فيما سبق تدل على قبوله للمنطق الأرسطى وأخذه به من الناحية العملية أيضا ، فمن الممكن أن نلحظ فيها محاولة لتعديل بعض جوانب هذا المنطق أو الإضافة إليه :

أ- فنلاحظ أولا – أنه بالنسبة إلى موضوع (الحد) يركز كما سبق على فكرة التمييز الكلامية ، ويبين أن الهدف من التعريفات هو تمييز الحقائق الجزئية وتصورها على وجه ما ، سواء أكان ذلك بالذاتيات أم بالعرضيات أم باللفظ اللغوى الأكثر وضوحا .

وفكرة التمييز هذه والتعريف بالخواص والصفات ، تقابل فكرة التعريف بالكنه والجوهر أى الحقيقة نفسها عند ارسطو، كما نبه على ذلك أستاذنا الدكتور النشار(١) ، الذى نوه أيضا بدور ابن تيمية المفكر السلفى فى توضيح هذه الفكرة، التى أخذ بها المناطقة المحدثون، ولم يفته أن يشير إلى مصادر فكرة الحد التيمية بقوله : « وأهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامى ويقترب فكر ابن تيمية فى الحد من فكر المتكلمين كثيرا »(٢) . فلعل الآمدى – وهو أحد من قرأهم ابن تيمية بعناية – واحد من هؤلاء .

على أن الآمدى يعرض أيضا لفكرة (الكليات) التى يقوم عليها الحد الأرسطى بالنقد(٣) ، ويقول عن فكرة (المقولات)، وهى الأجناس العليا للموجودات فى المنطق القديم : إنها ضعيفة ، ويقول عن التقسيم المعروف لهذه المقولات إلى عشرة أجناس : « إن هذه القسمة وإن أومأ إليها أفضل متأخرى الفلاسفة(يقصد ابن سينا)فهى مدخولة »(٤) .

كما أن تمسكه بأن الماهية عين الموجود يجرى أيضا فى هذا الاتجاه الاسمى أو الواقعى المخالف لوجهة أرسطو ، وهو الاتجاه الذى يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار أنه يضم أكثر المتكلمين المسلمين(٥) ، ويعتبر متفقا – إلى حد كبير – مع فكرة التمييز بالخواص المشار إليها بينما نجد ابن سينا يفتقد هذا التناسق لنزوعه إلى فكرة التمييز بالخواص(٦) مع تمسكه ، فى نفس الوقت ، بالتفرقة بين الماهية والوجود كما سبق .

---

(١) نشأة الفكر د/ النشار ١/ ١١ – ١٩ والمنطق الصورى منذ أرسطو ص ١٨٩ .

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢١٢ .

(٣) انظر الأبكار ١/ ٢٩٩ ب – ٣٠٢ أ .

(٤) الأبكار ١/ ٢٩٩ ب .

(٥) مناهج البحث للدكتور النشار ٣١ – ٤٣ .

(٦) انظر ابن سينا د/ الأهوانى ص ٤٣ – ٤٥ .

ب- وأما بالنسبة للدليل فإنه فى نظره أوسع نطاقا من القياس الأرسطى كما يبدو من تعريفه له . وهو يرى أن دور المنطق فيه هو الترتيب والتأليف أو الصورة فقط ، أما المواد التى يتركب منها فلها مصادرها الأخرى من حس وتجربة وتواتر . وهو فى هذا شبيه بالإمام الغزالى الذى يقول فى « القسطاس المستقيم » : « فهذه الموازين صحيحة الصورة فاسدة المادة . . . بل المادة الصحيحة التى تستعمل فى النظر كل أصل معلوم قطعا إما بالحس وإما بالتجربة وإما بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة »(١) والآمدى يعطى للمشاهدات الحسية مكانا ملحوظا فى مصادر المعرفة ويعتبرها أول طريق يسلكه الإنسان لمعرفة ما حوله(٢) ، كما يعتد بالتواتر طريقا ، وهو يرى أن أقوال النبى -ﷺ- لمن يسمعها منه والأخبار التى تروى عنه إذا احتفت بالقرائن تفيد العلم، وتصلح للاحتجاج على أمور العقيدة، وإن كان يرى أن لها نطاقها الخاص لتأثره بفكر (الدور) كما سبق . وهذا كله معارض للوجهة الصورية الغالبة فى المنطق القديم(٣) .

هذا إلى أننا نجد الآمدى يستخدم فى بحوثه الكلامية بعض مناهج أصول الفقه فهو يستدل بالإجماع أحيانا(٤) ، ويستند إلى قواعد الترجيح بين النصوص كما نجد فى مسألة الرؤية مثلا(٥) . وقواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد(٦) ، وهى قواعد أصولية .

ومن ثم فمن الممكن أن نقول إن منهجه الفكرى الكلامى هو ملتقى مؤثرات عدة : من المنطق الأرسطى ، والمنهج الجدلى ، وقواعد أصول الفقه ، والمنهج النقدى التاريخى، وكلها مناهج عرفت فى عصره وقبل عصره(٧) ، ولم يكن له بد من أن يتأثر بها ، وإن كنت ألاحظ أنه يؤثر القياس الأرسطى بمكانة خاصة ، ويسرف فى استخدامه أحيانا كما نبهت إلى ذلك فى تعليقاتى على كتاب غاية المرام(٨) .

---

(١) القسطاس المستقيم ص ٥٤ ويلاحظ أن الآمدى يستخدم نفس الأمثلة الحسية التى يستعملها الغزالى فى هذا الكتاب . . انظر غاية المرام ل ٨ ب . وقارن والقسطاس المستقيم ص ٢٣، ٢٤ .

(٢) انظر كشف التمويهات ل ٢ ب وأبكار الأفكار ١ / ٣٤ أ والمبين ل ٩ أ .

(٣) انظر مناهج البحث د/ النشار ص ٢٢٠ وتجديد بناء الفكر الدينى د/ إقبال ص ١٤٧ .

(٤) انظر غاية المرام، ص ٣٦٦ وما بعدها.

(٥) انظر الأبكار ١ / ١٤١ ب ، ١٤٢ أ .

(٦) كما فى غاية المرام ل ٧١ أ والأبكار ١ /١٧٣ ب ، وكما فى الأبكار ٢ / ١٦٥ أ .

(٧) انظر نشأة الفكر ١ / ٩ - ١٨ .

(٨) انظر غاية المرام ص ٥٠ وما بعدها . .

ولم يكن الآمدى – على كل حال – أول متكلم يأخذ بالمنطق الأرسطى فى بحوثه الكلامية فمن قبله الإمام الغزالى(١) ، بل لعل الجوينى نفسه لا يخلو من تأثر بهذا المنطق كما يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار(٢) ، وقد سبق لابن خلدون أن ربط بين نقد المتكلمين لمناهجهم القديمة – كبطلان المدلول لبطلان دليله – ودراستهم للمنطق وأخذهم به كمعيار تعتبر به الأدلة المختلفة ، وذكر اسم إمام الحرمين الجوينى فى هذا الصدد(٣) .

ويبدو أن المعتزلة كانوا أسبق من الأشاعر فى التأثر بهذا المنطق وقبول أجزاء منه ؛ تدل على ذلك شواهد :

أ– منها ما يذكره البعض كالشهرستانى من تأثر أبى هاشم ومدرسته بالمنطق اليونانى تأثرا غير حميد فى نظره(٤) .

ب– وقيام بعض المعتزلة بوضع مقدمات كلامية حول العلم والمعرفة والنظر لكتبهم فى أصول الفقه(٥) . وهى ظاهرة يرى أستاذنا الدكتور النشار ارتباطها بتسرب المنطق اليونانى إلى علم الأصول(٦) .

جـ– واستخدام بعض المعتزلة فعلا ، وهو القاضى عبدالجبار ، لبعض قواعد المنطق الصورى كقاعدة التناقض ذى الوحدات الثمانية وهو ما يسمى بالتقابل التام ، وذلك فى رده على أحد نفاة النبوة من البراهمة فيقول القاضى : «إن هذا القول منهم قد دل على أنهم لا يميزون بين ما يخالف وما يتناقض .. فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد والعين واحدة ، والمضاف إليه واحد ، فإذا افترقت هذه الوجوه فلا تناقض»(٧) .

فلعل المعتزلة حين أخذوا يحسون بضعف بعض مناهجهم الكلامية عمدوا إلى تقويتها بأجزاء من هذا المنطق الأرسطى الذى تعرفه البيئة الإسلامية منذ عهد بعيد ،

---

(١) انظر تجريد النصيحة ص ٢٣٢ ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) مناهج البحث د/ النشار ص ٧٥ – ٧٧ .

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٦ .

(٤) نهاية الإقدام ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٥) انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١ / ٧ .

(٦) انظر مناهج البحث د/ النشار ص ٣٧ .

(٧) المغنى ١٥ / ١١٠ وانظر أيضا تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازى ص ١٣١ والمنطق الصورى د/ النشار ٣١٢ – ٣١٤ .

وخصوصاً أننا نجد تجربة مماثلة ومعاصرة تقريبا لدى عالم محافظ كابن حزم الذى يهاجم أعداء هذا المنطق ، ويحاول تقريبه إلى الناس معتقدا أن قواعده « سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم »(١) .

وأما الأشاعرة فيبدو أنهم فى أول عهدهم عارضوا المنطق اليونانى؛ فألف الشيخ الأشعرى فى نقضه(٢) ، والباقلانى أيضا(٣) ، ولكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجوينى شأن المعتزلة من قبل . ولم يتركوا مناهجهم بل حاولوا مزجها بما قبلوه من هذا المنهج الجديد، كما أشرت إليه فيما يتعلق بالآمدى .

ولعل مما حدا بهم إلى ذلك اتجاههم إلى نقد مناهجهم التقليدية أيضا ، وتصديهم للرد على الفلاسفة وغيرهم ممن يستخدمون هذا المنهج الأرسطى ويدلون به(٤) ، وما أثاره أصحاب مذهب (التعليم) من تشكيك فى قيمة المعرفة العقلية(٥) ، وما غلب عليهم من الاعتقاد بأن القرآن يدعو إلى استخدام هذه الموازين العقلية(٦) ، بل يتضمنها أيضا(٧) ، وقد يضاف إلى هذا بالنسبة إلى الآمدى الحملة التى قادها ابن عربى معاصره ضد العقل وموازينه ، والتشكيك فى كل ما يصدر عنه(٨) .

على أن هؤلاء الذين أنكروا هذا المنطق وظلوا يحاربونه، كابن تيمية مثلا، لم ينكروا أنه من حيث الصورة – صيغة صالحة للاستدلال : «إن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وإنما يختلفان بالمادة المعينة . . وحقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر»(٩) إن كل ما ينكره هو ادعاء أنه الطريق الوحيد للاستدلال، أو أن اليقين لا يحصل بغيره(١٠)،

---

(١) الفصل ٢ / ٩٥ وانظر التقريب تحقيق د/ إحسان عباس – المقدمة ص ب ، ج وانظر أيضا مناهج البحث د/ النشار ص ٨٢ .

(٢) مؤلفات الأشعرى بحث مقدم إلى استاذنا د/ قاسم من السيد / سعد شلبى ص ٧٩ .

(٣) انظر نقض المنطق ١٥٨ ومناهج البحث د/ النشار ٨١ .

(٤) انظر ضحى الإسلام ١ /٣٥٦ – ٣٥٨ .

(٥) انظر القسطاس المستقيم ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٩ .

(٦) انظر القسطاس المستقيم ص ١٠ – ١٣ ، ٦٩ وكشف التمويهات ل ٥ ب .

(٧) انظر القسطاس المستقيم ١٨ ومناهج الأدلة ١٤٩ .

(٨) انظر بحث استاذنا الدكتور قاسم عن (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) – القى بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩ – ص ٨ وما بعدها .

(٩) تجريد النصيحة ص ٢٣٠ ، ٢٣١ وانظر أيضاً نقض المنطق ص ٢٠٨ وإيضاح الدلالة ص ١٠ .

(١٠) نقض المنطق ص ١١٣ ، ٢٠٧ – ٢٠٩ .

كما أنه يحذر من ارتباط هذا المنطق بالميتافيزيقا اليونانية(١) ، ويرى أنه من أسباب ضلال الفلاسفة الإسلاميين فى الإلهيات(٢) . فإذا كان الآمدى يشاركه العناية بالتفرقة بين المادة والصورة كما سبق ، ويقف إزاء الفلسفة وأقاويلها موقفا واضحا ، ويفند أكثر ما قالوه لأنه يراه منافيا للشرع كما سيتبين فى هذه الدراسة ، فإن البون لا يبقى شاسعا . كيف وأننا قد نجد ابن تيمية نفسه فى بعض الأحيان يستخدم قواعد المنطق الصورى دون ما حرج(٣) ؟

إن العبرة هى ببقاء روح الواقعية الحسية فى اختبار مواد القياس، بصرف النظر عن صورته ، وعدم التورط فى الميتافيزيقا اليونانية وهو ما قد نجده لدى أشد الناس إخلاصا وتقديراً لمنطق أرسطو، كالفليسوف ابن رشد(٤) ، كما يلاحظ ذلك أستاذنا الدكتور محمود قاسم(٥) ، وهو ما سنجده عند الآمدى أيضا .

وأخيرا فإن تحديد موقفه المنهجى بصفة عامة يحتاج إلى دراسة متخصصة لإنتاجه الأصولى ، كما أن الاطلاع على كتبه الفلسفية سيزيدنا معرفة بحقيقة موقفه من المنطق الصورى بصورة أكمل، وخاصة كتابه (دقائق الحقائق) الذى قيل إن « فيه اعتراضات على المناطقة واصطلاح اليونانيين وغيرهم فى تعريف الحدود والأجناس ، وإطالة فى شرح الكليات والأقيسة »(٦) كما سبق .

* * *

---

(١) انظر نقض المنطق ١١٣ ، ١٥٨ .
(٢) نفس المرجع ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٧ .
(٣) انظر نشأة الفكر د/ النشار ١/ ٣٩٢ ، ٣٩١ .
(٤) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٦٦ - ٧٠ .
(٥) انظر مقدمة مناهج الادلة / قاسم ص ٣٥ ، ١١٧ .
(٦) انظر السيوطى : صون المنطق ، ص٢٤٤ .

الباب الثانى

آراؤه الكلامية

يتضمن فى هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : عن آراء الآمدى المتعلقة بالله – تعالى –

الفصل الثانى : عن وآرائه المتعلقة بالعالم .

الفصل الثالث : عن آرائه المتعلقة بالإنسان .

الفصل الأول

الله

ويشمل أربعة مباحث :

المبحث الأول : الاستدلال على وجوده - تعالى .

المبحث الثانى : الصفات الإلهية - أحكامها العامة .

المبحث الثالث : الصفات النفسية - أو معرفة الإثبات .

المبحث الرابع : الصفات السلبية - أو معرفة التنزيه .

المبحث الأول

الاستدلال على وجوده - تعالى

١ - الماهية والوجود :

قبل عرض استدلال الآمدى على هذه القضية الأساسية ، نذكر موقفه من الخلاف المشهور حول الوجود : أهو نفس الماهية أم زائد عليها ؟

وللمفكرين المسلمين ثلاثة آراء حول هذه المسألة :

(١) الوجود نفس الموجود وليس بزائد على حقيقته فى الواجب والممكن جميعا وهو رأى الأشعرى وأكثر أصحابه وبعض المعتزلة (١) .

(٢) الوجود غير الماهية فى الواجب والممكن جميعا ، وعليه أكثر المعتزلة، وهو يلتقى مع الفكرة التى سادت لديهم عن المعدوم وتحقق ذاته فى العدم ، مما سأتعرض له فيما يأتى(٢) .

(٣) الوجود غير الماهية فى الممكنات ، أما واجب الوجود فوجوده عين ماهيته . وهو رأى ابن سينا والفارابى . وهو جمع - فيما يبدو - بين فكرة المعتزلة السابقة ومفهوم أرسطو للواجب أو العلة الأولى وأنه صورة محضة (٣) .

ويعرض الآمدى لهذه الآراء مؤيداً رأى الأشاعرة ومناقشاً أدلة المخالفين ، وإن كان يعبر عن اختياره لهذا الرأى فى « الأبكار » بقوله : « والأقرب إنما هو المذهب الأول »(٤) . ولكنه فى « غاية المرام » يختار عبارة جازمة : « وهذا بناء على أن إطلاق الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك لا غير » (٥) .

ويؤكد الآمدى فى كتاب ثالث أن الوجود ليس معنى واحداً فى الموجود الممكن والواجب ، بل هو مختلف ، والاشتراك بينهما إنما هو فى اسم الوجود فقط ، أى فى

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى ١٦٤ - ١٧٢ .

(٢) انظر : الفصل الثانى من هذا الباب، عن العالم .

(٣) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١١-١١٤، وابن رشد وفلسفته ص٩٣ .

(٤) الأبكار ١ /٥٣ ب وهو يقصد الرأى الثالث هنا .

(٥) غاية المرام : ل ١٦ب ، ص٣٢ قسم ثان . وانظر : أيضاً الأبكار ١ /٧ب ، ١٥٣ ، ب .

اللفظ دون المعنى والحقيقة (١).

ويرى الآمدى أن إثبات الوجود لله ليس إلا محاولة لتصوُّر الذات بنحو ما - لا بالكنه والحقيقة - تصورا يتيح لنا وصفها بالصفات المختلفة ؛ ولذا فهو ينقل فى (المآخذ) كلمة الإمام الرازى : « فى معرفة ذاته - تعالى - مقام مهيب ؛ فإنّا بيّنّا امتناع تصوُّر ذاته - تعالى - ، وإذا امتنع التصوُّر امتنع الحكم بصفات الجلال والإكرام »(٢).

وحجة الرازى فى ذلك ، كما نقلها الآمدى فى المآخذ أيضًا : « دل الاستقراء على أنّا لا نتصور إلا ماندركه ببديهة العقل أو الحس أو الوجدان ، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام ، والبارى مخالف لهذه الأشياء من كل وجه ، إذ لو شابهها من وجه وخالفها من وجه لزم التركيب ، وإذا امتنع التصور امتنع التصديق »(٣).

ولكن الآمدى يعقب على ذلك الاشتباه الذى يثيره الرازى ، بما يزيله ، فيقول : والجواب عن الأول أن التصور قد يكتسب عن البديهى ، فلم ينحصر فيما ذكر ، وأيضًا الحكم على الشيء لا يستدعى تصوره بحقيقته ، بل باعتبار ما هو صادق عليه »(٤). إن كل ما يبغيه الآمدى من مبحث الوجود هو إثبات الذات العلية ووجوب وجودها لا بيان حقيقتها وكنهها ، وهو يجرى بذلك فى الاتجاه العام للفكر الإسلامى .

٢- طرق الاستدلال على وجوده تعالى :

يمكن تصنيف أنواع الأدلة على هذه المسألة إلى : عقلية ، ونقلية ، وصوفية ، وفطرية

أ- فأما الاتجاه العقلى فيتمثل بوضوح لدى الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلاً إلى معرفة وجوده تعالى ، وإنْ أضاف بعضهم إلى ذلك الدليل النقلى أحيانًا . فأما المتكلمون فتقوم أدلتهم على فكرة الحدوث(٥)، حدوث هذا العالم بكل ما فيه واحتياجه إلى محدث ، هو الله تعالى . وهى تظهر فى صور عدة ، ابرزها صورتان ، عرفت إحداهما بطريقة الأكوان الأربعة، والأخرى بطريقة الجوهر والعرض . وقد يلجئون

---

(١) المآخذ ل ١٢ب والأبكار ١/١٥ب .

(٢) المآخذ : ل١٣أ ، ب .

(٣) المآخذ : ل٢ب .

(٤) المآخذ : ل٣ب .

(٥) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠٧ وما بعدها وشرح الطوسى على الإشارات ٣/٤٨٢ .

أحيانا إلى فكرة الإمكان . وقد نالت الصورتان المشار إليهما من المتكلمين ، على اختلاف مدارسهم(١) اهتمامًا كبيرًا .

أما الآمدى فإنه يعرض عنهما تمامًا فيما يتعلق بإثبات وجود الله وينتقدهما من وجوه عدة ، ويختار دليلا آخر يقوم على فكرة التناهى ، وإن كان يعتمد على ظاهرة الحدوث كنقطة بداية فى استدلاله ، ويستعين – مع ذلك – بأفكار كلامية وفلسفية أخرى . وسيأتى لذلك مزيد بيان فى المبحث التالى .

وأما الفلاسفة المسلمون فمن أبرز ما نسب إليهم (دليل التناهى) الذى أثبت به الكندى – أول فلاسفة المسلمين – حدوث العالم أى تناهيه زمانًا وحركة ، كما أنه متناه بالمكان والجرم ، وأكمل ذلك بأنه لا يمكن أن يكون علة نفسه فلابد له من علة خارجة عنه واجبة الوجود (٢) .وقد أرجع بعض الباحثين فكرة التناهى هذه إلى المعتزلة وإلى يحيى النحوى من قبلهم(٣) .

ومن أدلتهم أيضًا دليل الوجود الذى يفخر به ابن سينا ويرى أنه قد أثبت به (الواجب) دون نظر إلى المحسوسات ، بل عن طريق تأمل فكرة الوجود نفسها ، وتحليلها إلى الوجود الممكن والوجود الواجب ، والأول لا يوجد ولا يتحقق إلا لسبب خارج عن حقيقته ، إذ حقيقته ما يقبل الوجود والعدم على السواء ، وإذًا فلا بد أن يستند إلى موجود واجب الوجود ، وذلك بعد بطلان الدور والتسلسل(٤) . وقد قال به الفارابى قبله(٥) . بل إن بعض الباحثين يرجع به إلى أفلوطين وإلى بارمنيدس أيضًا(٦) .

ومنها أيضًا دليل الحركة الذى أخذه ابن رشد عن أرسطو وغيره من مفكرى الإغريق ، فهى تستلزم وجود محرك لا يتحرك ، هو الله . وإن كان ابن رشد يعرضه فى

---

(١) انظر : المراجع السابقة ومقدمة مناهج الأدلة ص١٢ وما بعدها .

(٢) انظر : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ٩٢ وما بعدها ، والكندى وفلسفته ص٧٠-٨٤ ومناهج الأدلة ص٢١ .

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٦٧ ومعالم أصول الدين للرازى ص٢٦ .

(٤) انظر : : الإشارات والتنبيهات المجلد الثالث ٤٣٥-٤٨٣ .

(٥) انظر : : عيون المسائل للفارابى ص٤ .

(٦) هو المرحوم الزركان فى بحثة عن : فخر الدين الرازى وآراؤه ص١٧٦ وانظر : أيضًا : ديكارت تأليف عثمان أمين ١٦٦-١٩١ .

صورة تختلف عن صورته لدى أرسطو (١). وخير ما قدمته المدرسة الفلسفية من أدلة دليلا الاختراع والعناية اللذان استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم ، وعنى بعرضهما فى صورة واضحة قريبة إلى العقول والقلوب(٢) وإن كنا نجدهما أيضاً عند أكثر المفكرين المسلمين.

وسنرى أن الآمدى لم يأخذ بواحد من هذه الأدلة كاملا ، ولكنه انتفع بها جميعًا ، وخاصة بفكرة التناهى الموجودة عند الكندى .

ب- وأما الاتجاه النقلى فيشمل موقف (الحشوية) الذين يكتفون بمجرد إخبار القرآن الكريم والنبى - ﷺ - بوجوده - تعالى، ويؤمنون بذلك دون طلب لدليل أو برهان . كما يشمل هؤلاء الذين ينظرون إلى آيات القرآن ، لا من جهة إخبارها بالعقائد أو تقريرها لها فقط ، وإنما من جهة ما تقيمه من أدلة عقلية لإثبات تلك العقائد أيضًا . وقد سبقت الإشارة إلى جهود ابن رشد وابن تيمية فى هذا الصدد . وأضيف هنا أن الأخذ بهذه الأدلة القرآنية - على درجات متفاوتة - ينتظم سائر المدارس الإسلامية ، فكما نجد دليلى الاختراع والنظام عند ابن رشد نجدهما كذلك عند الكندى من قبل(٣). وربما عند ابن سينا أيضاً(٤). وكما نجد عند المتكلمين طريقة حدوث الأعراض أو الصفات نجدها أيضاً عند ابن تيمية الذى يثنى عليها ويعتبرها جزءاً من طريقة القرآن الكريم(٥). وهى إحدى طرق ست عند المتكلمين ، هى : حدوث الذوات ، وإمكانها، ومجموعها. وحدوث الصفات وإمكانها ومجموعها ، وقد كان الظن أن حصرها على هذا النحو هو من صنيع الرازى(٦) ، ولكن ابن الوزير فى كتابه «ترجيح أساليب القرآن» ينسبها إلى أبى الحسين البصرى وأصحابه(٧).

وقد استدل بهذه الطريقة - طريقة تجدد الصفات وحدوثها - أبو الحسن الأشعرى فى اللمع ، وإن كان قد حصرها فى أحوال خلقة الإنسان وأطوار نشأته(٨). ودافع عنها

---

(١) انظر : : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٠، ١٠١.

(٢) انظر : : مناهج الأدلة ١٥٠-١٥٤ ومقدمته ٢٥-٢٨.

(٣) انظر : الكندى وفلسفته ٧٨-٨٤.

(٤) انظر : حوار بين الفلاسفةوالمتكلمين ص٥٠.

(٥) انظر : الموافقة ٢ / ٢٥٤-٢٦٠.

(٦) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ١٨٥، ١٨٦.

(٧) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص٧٩، ٨٠.

(٨) انظر : اللمع ١٧- ١٩.

الجوينى فى الشامل(١). كما استدل الغزالى بطريقة الإحكام والإتقان فى الكون(٢)، كما نجدها أيضًا عند ابن تومرت مع دليل الاختراع والسببية (٣). وقد اعتمد أبو المعين النسفى الماتريدى فى إثبات وجود الله – تعالى – على هاتين الطريقتين : الإتقان والاختراع ، واستنبطهما من الآية الكريمة ﴿ .. وفى الأرض قطع متجاورات ... الآية ﴾(٤). وهو فى هذا يتابع شيخه أبا منصور الماتريدى الذى مال – بعد ان تمرس بأدلة الكلام التقليدية – إلى طريقتى العناية والاختراع(٥).كما ذكر ابن الوزير أن طريقة الإحكام والإتقان هى عمدة أئمة آل البيت منذ على – كرم الله وجهه – فى الاستدلال على وجوده – تعالى، ويذكر من نصوص علماء الزيدية ما يؤيد هذا(٦). كما يذكر أن القاضى عبد الجبار المعتزلى نوَّهَ بها فى كتابه (المحيط) عند حديثه عن إعجاز القرآن الكريم(٧).

وهكذا نجد أن المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وماتريدية يشاركون غيرهم من علماء المسلمين فى الاعتماد على هذه الأدلة القرآنية ، وإن كانوا – والحق يقال – لم يتوفروا على دراستها وتفصيلها ، ربما لغلبة فكرة الدور التى سبق الحديث عنها على أكثرهم أو لغير ذلك من الأسباب ، وانصرفوا إلى دليلى الجوهر والعرض، والممكن الواجب ، وهما دون مستوى هذه الأدلة القرآنية .

والآمدى وإن أعرض عن هذين الدليلين فقد اختار دليلا مركبا من فكرتى الحدوث والإمكان وفكرة التناهى كما سنوضحه ، ولم يحاول اللجوء نهائيًا إلى أدلة القرآن الكريم، لما غلب عليه أيضاً من فكرة (الدور) الاعتزالية ، وإن كان ينوّه – أحيانًا – بما يسود العالم من إحكام وإتقان يدل على وجود فاعله بالضرورة(٨). بل يشارك الإمام الرازى فى تفضيله لأدلة القرآن على سائر الأدلة الكلامية التقليدية إذ يقول فى المآخذ :

---

(١) انظر : الشامل ١ /١٦٦ وما بعدها .

(٢) انظر : رسالته : الحكمة فى مخلوقات الله – ص١٥ ما بعدها ، والإحياء ١ /٧٢.

(٣) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١ /٢٦٥–٢٦٧.

(٤) الآية ٤ من سورة الرعد ، وانظر : بحر الكلام ص ١٤، ١٥.

(٥) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٢١–٢٣، والتمهيد للنسفى ١٢٨، والتوحيد للماتريدى ١١ وما بعدها.

(٦) ترجيح اساليب القرآن ص١٩– ٢٢ ، ٨٥ وما بعدها.

(٧) السابق ص ٢١.

(٨) الابكار ٢ /٢٦٢ب

« وهذه الدلائل أوقع فى القلوب وأدفع للشبهات ؛ لمشاهدة الإنسان فى كل حال شيئًا منها ، وكثرة الممارسة تفيد الملكة ورسوخ الاعتقاد المانع من الإنكار ، ولما فيها ، مع الدلالة ، من المنفعة الحاملة للإنسان على الانقياد، وأكثر هذا النوع فى الكتب الإلهية وبخاصة القرآن المجيد »(١).

جـ- وأما الاتجاه الصوفى فإن أصحابه قد يستندون أحيانا إلى الشواهد العقلية، وربما استعاروا فى ذلك بعض الأفكار الكلامية أو الفلسفية (٢)، إلا أن عمدتهم فى هذه المسألة هو القلب المؤمن لا العقل المفكر، هو الكشف الذى يخترق حجب الغيب لاالبرهنة العقلية العاجزة ، يقول الكلاباذى: « وأجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل ؛ لأنه محدث »(٣)، وقد قرر ابن عربى - بعده- عجز العقل ومناهجه عن الوصول إلى أية معرفة حقيقية ؛ لأنه لا يزيد على أن يقلّد نفسه ، ومن ثم أعلن عدم ثقته بأدلة المتكلمين ومناهجهم(٤). ولاتزال المدرسة الصوفية المعاصرة تتبنى هذا الرأى وتدافع عنه(٥).

وقد بينت فيما سبق موقف الآمدى من المنهج الصوفى بصفة عامة ، وأنه لا ينكره طريقًا إلى المعرفة أو جزءاً من هذا الطريق ، إلا أننا لا نعرف من مؤلفات الرجل أو حياته ما يدل على سلوكه لهذا الطريق فعلاً ، وإن كان ينقل فى (المآخذ) أقوال المرتاضين المكاشَفين تأييداً لفكرة وجود الله، على سبيل الاستئناس ، أو (الاستبصار) كما يعبّر ، لاعلى سبيل البرهنة(٦) .

د- وأما الاتجاه الفطرى ، ويراد به أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز فى فطرة البشر جميعاً وأعماق ضمائرهم ، يشعر به كل عاقل ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة، وإن كان يحتاج الى أن يلتفت إلى نفسه ويجردها من الغفلة ليحس به قويا واضحا .

---

(١) المآخذ ل ١٦ ب .

(٢) انظر : الرسالة القشيرية ص٣ ،٤ والدرة الفاخرة للجامى ٢٧٦، ٢٧٧ وفصوص الحكم ١ / ٨١.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ص٩٣ .

(٤) عن بحث : (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) ألقاه استاذنا الدكتور قاسم بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩- ص ٦-١١ ، ١٣- ١٥ .

(٥) انظر : مقدمة المنقذ من الضلال تحقيق د/ عبد الحليم محمود ص٨-٢٤ وكتابه (أبو الحسن الشاذلى) ص٩٣-١٠٢.

(٦) انظر : المآخذ ل ١٩ وما بعدها.

ويعتمد أنصار هذه الفكرة على قول الله سبحانه : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ﴾(١)، وعلى جملة من الأحاديث النبوية فى معناها ، وينتصر لهذه الفكرة طوائف من المحدثين والمفسرين(٢)، وبعض المتكلمين أيضًا كالماتريدى أبى منصور(٣)، والنسفى أبى المعين(٤)، والشهرستانى الذى يفضل شاهد الفطرة الذى يتمثل فى إحساس كل عبد بالافتقار إلى خالقه على سائر أدلة المتكلمين(٥). والإمام الغزالى فى بعض كتبه(٦) ، والكرامية(٧)، وابن تيمية(٨)، وكثير من الصوفية(٩)، على حين يعارضه آخرون منهم : الباقلانى والبغدادى وغيرهما من أهل النظر الذين يرون أن معرفة الله لا تقع اضطرارًا ، ولا تتم إلا عن طريق النظر العقلى(١٠).

أما الآمدى فإنه يرى ، برغم تمسكه بالأدلة العقلية وإيمانه بوجوب النظر فى مسائل العقيدة ، أن أصول العقائد وأدلتها الإجمالية ظاهرة جلية لكل عاقل، وتكاد تكون ضرورية : « .. إنما لم يبحث معهم (يقصد الرسول - ﷺ - مع صحابته) فى حدوث العالم ووجود الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول ؛ لأن أدلة هذه الأمور ظاهرة جلية، لا تخفى على عاقل ؛ وذلك لأن العالم فى غاية الحكمة والإتقان ، فدلالته على وجود الصانع الفاعل له ضرورية ، ودلالة كونه مفعولا لفاعل على كونه حادثًا ضرورية أيضًا ، وإلا كان الفاعل محصلا للحاصل، وهو محال . ودلالة المعجزة على صدق الرسول فضرورية أيضًا ، كما سبق تعريفه. وإنما وقع الإشكال والتطويل فى دفع ما أورده المخالفون من الشبه »(١١) . وقد سبق للإمام الرازى أن قرر هذه الفكرة نفسها ، كما حكى ذلك ابن تيمية الذى يتهمه مع الآمدى بالتناقض ؛ لقولهما هذا واقتناعهما بفكرة

---

(١) الآية ١٧٢ من سورة الأعراف .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص١٨٠-١٨٧ وتفسيرى النسفى ٢ / ٨٥ وابن كثير ٢ / ١٥٠ .

(٣) انظر : شرح الطحاوية ص١٨٦ .

(٤) انظر : بحر الكلام ١٠-١٢ .

(٥) انظر : نهاية الأقدام ١٨٠-١٨٧ .

(٦) انظر : الإحياء ط/ الحلبى ٤ / ٢١٢ .

(٧) انظر : نشأة الفكر ١ /٦٣٣ ، ٦٤٤ .

(٨) انظر : موافقة صحيح المنقول ١ /٥١ .

(٩) انظر : محمد كمال جعفر : التسترى ومذهبه الصوفى ، ص ٢١١ وما بعدها .

(١٠) انظر : أصول الدين للبغدادى ص١١ والتمهيد للباقلانى ص١٨ .

(١١) الأبكار ٢ / ٢٦٠ أ، ب .

(الدور) التى سبق الكلام عنها فى نفس الوقت، مع ما بين الفكرتين من تناقض(١) .

وهكذا نرى أن الآمدى يقف موقفًا متفتّحًا إزاء هذه الطُّرق جميعًا ، ولكنه ينضمُّ إلى أنصار الاتجاه العقلى بصفة خاصة، وإن كان يُعرِض عن الأدلة التقليدية التى سبقت الإشارة إليها لدى هؤلاء ، ويختار هو دليلا ينتفع فيه بعدة أفكار مما تتضمّنه أدلة الفلاسفة والمتكلمين .

٣- استدلال الآمدى على وجود الله :

يعتمد الآمدى على دليل عقلى يقوم – كما سنرى – على الأفكار التالية : الحدوث، والإمكان، والتناهى . ويُعْرِض الرجل – تمامًا – عن الأدلة الكلامية التقليدية : الجوهر والعرض ، والممكن والواجب ، وما على شاكلتهما . ويقدم دليله المشار إليه فى كل من كتابيه (الأبكار)(٢)، و(غاية المرام) (٣) .

وقد عد الآمدى فى (المآخذ)(٤) الأدلة الأربعة التى اعتمد عليها الفلاسفة والمتكلمون فى إثبات (العلم بالصانع) ، وأولها دليل الوجود الذى استند إليه ابن سينا ، وثانيها دليل الممكن والواجب المنسوب إلى الجوينى ، وثالثهما دليل الجواهر والأعراض المشهور لدى سائر المتكلمين ، ثم دليل حدوث الصفات أو العناية المعروف لدى ابن رشد . وبعد أن أفاض فى شرحها متابعًا للإمام الرازى فى (مطالبه العالية) عقَّب بما يفيد أن أقوى هذه الأدلة فى نظره ، من الوجهة العقلية، هو الأول(٥) . أما الدليل الثانى فيصفه بالضعف لقيامه على فكرة تماثل الأجسام وهى فى نظره مشكوك فيها(٦) . وأما الثالث فإنه يثير مشكلات عدة يصعب حلها، فضلا عن أنه – كسابقه – لا يغنى عن الدليل الأول(٧) .

ثم يقرر أن أفضل هذه الأدلة جميعًا إنما هو الرابع ؛ وذلك لأسباب نفسية أكثر منها عقلية؛ منها تأثُّر الإنسان بما يتكرر تحت نظره ، وتتعلق به فائدته . ولأسباب شرعية منها

---

(١) انظر : الموافقة لابن تيمية ١/ ٥٣ .

(٢) انظر : الأبكار ١/ ٤١ أو ما بعدها .

(٣) انظر : غاية المرام ل ٣ أ .

(٤) انظر : المآخذ ٤ وما بعدها.

(٥) انظر : المآخذ ل ١٢ ب .

(٦) انظر : المآخذ ل١٢ أ، ب والموافقة لابن تيمية ٢ /٢٥٦ – ٢٦٠ وما سيأتى فى مبحث حدوث العالم .

(٧) انظر : المآخذ ل ١٢ أ ، ١٣ أ ، ١٥ أ .

أن هذا الدليل قد تكرر فى القرآن الكريم فى أكثر من ثمانين موضعًا(١) .

وليت الآمدى قنع بهذا الدليل الأخير ، ولكنه فيما يبدو كان – فى كتاب المآخذ – يدور فى فلك الإمام الرازى الذى اتجه فى أخريات أيامه إلى الاعتماد على القرآن الكريم فى العقائد وأدلتها ، والمطالب العالية هو آخر مؤلفاته جميعًا(٢) . أما فى كتبه الخاصة كالأبكار وغاية المرام فإن الآمدى لا يعتمد إلا على الدليل الذى يمر بالخطوات الثلاث الآتية :

(١) البدء بملاحظة الحوادث المشاهدة الموجودة فعلا بعد العدم ، وتلك بداهة حسية لاتحتاج إلى دليل .

(٢) استخلاص فكرة (الإمكان) من تجدد هذه الحوادث بعد أن كانت معدومة، وهى خطوة عقلية تحتاج إلى بيان .

(٣) إبطال فكرتى الدور والتسلسل حتى تنتهى هذه الحوادث الممكنة إلى موجود أول هو واجب بذاته لا بغيره .

أولا – يبدأ الآمدى استدلاله بداية موفقة ، أى بملاحظة ما نشاهده فى الواقع من الأمور التى توجد بعد أن لم تكن موجودة ، يقول فى الأبكار : « ومنشأ الاحتجاج على ذلك مانشاهده من الموجودات العينية ، ونحققة من الأمور الحسية »(٣) ، وهو نفس كلامه فى (غاية المرام)(٤) ، وهكذا يبنى الآمدى استدلاله على قاعدة راسخة من المشاهدات الواقعية والبداهات الحسية ، وإلا فهل ينكر أحد منا أنه وجد، أو بعبارة أخرى ولد بعد أن لم يكن شيئًا مذكورًا ؟ وهو بذلك يجنب نفسه – منذ البداية – خطر الاعتماد على مقدمات يصعب إثباتها كحدوث العالم كله ، أو إمكانه كله ، أو تركبه من الجواهر والأعراض ، التى يبدأ أكثر المتكلمين والفلاسفة أدلتهم بها . ومما يؤكد ذلك أنه يلجأ إليها لإثبات وجود الله –تعالى – فى كتابه (أبكار الأفكار) مع أنه كان عندئذ لا يزال مقتنعًا بإمكان الاستدلال على حدوث العالم بفكرة الجواهر والأعراض، كما سنرى

---

(١) راجع ما سبق عن موقفه من الاتجاه النقلى وانظر المآخذ ل ١٥ب .

(٢) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٢١ .

(٣) الأبكار ١ / ٤١ أ ، ب .

(٤) انظر : غاية المرام ل ١٣أ ، ب .

فى الفصل التالى .

ولا شك أن حدوث العالم بكل ما فيه دعوى عريضة يصعب إثباتها ويسهل الشك فيها ، فضلا عن أن إثبات وجود الله ممكن حتى لو صرفنا النظر عنها تمامًا، كما فعل الآمدى ، وكما نجده عند ابن رشد من قبل(١).

أما فكرة ابن سينا الخاصة بتأمُّل معنى الوجود نفسه وتحليله إلى الوجود الممكن والوجود الواجب، والأول منهما لا يتحقق إلا بالاستناد إلى الثانى ، تلك التى يراها أشرف من البدء بالمحسوسات أو المخلوقات وأجدر بالصِّدِّيقين من العلماء(٢) - فإنها فى نظر بعض العلماء ليست إلا بداية بالمخلوقات والأفعال كالطريقة الأخرى ، وإلا فكيف استطاع ابن سينا تصور الوجود الممكن؟(٣) والآمدى رغم عنايته بفلسفة ابن سينا ، وشرحه لكتاب الإشارات ، يُعرِض عن هذه البداية أيضًا ولعله قد اطَّلع على نقد الرازى والغزالى لها(٤)، ذلك النقد الذى نجد قريبًا منه عند ابن رشد(٥) وابن تيمية(٦) وغيرهما(٧). ولعلنا نجد فى هذا دليلا على روح الواقعية الحسية التى تحدثنا عنها من قبل، والتى لم يغيرها تمامًا أخْذُه بالمنطق الصورى ، كما يدلنا على تأثره بطريقة القرآن الكريم التى تبدأ عادة مثل هذه البداية(٨)، خاصة والآمدى نفسه يصوِّرها على النحو التالى : «إنا نشاهد أفعالاً وصفات لا لبس عليها ،كطلوع الكواكب وغروبها وحصول الليل والنهار والفصول الأربعة ، والأصوات والظلال ، وما فيها من المصالح العظيمة ... ثم الإنسان وما فى تركيب جسمه وتعقلاته من قوة نفسه . وكل ذلك دليل وجود الإله القادر»(٩).

وبعد أن يمتدح هذه الدلائل ويشير إلى ورودها فى القرآن الكريم أكثر من ثمانين

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٥ -٢٨ .

(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات مجلد ٣ / ٤٨٢ ، ٤٨٣ .

(٣) انظر : ملخص المطالب العالية للخونجى ل ٣ أ ، فخر الدين الرازى وآراؤه ص١٨٨ .

(٤) انظر: الرازى وآراؤه ص ١٨٨ ، وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية -النسخة المصورة- ل ١٢٣٧، والمنقذ للغزالى ١١٨ - ١٢٧ .

(٥) انظر : مناهج الأدلة ٢١٠ .

(٦) انظر : ابن تيمية السلفى ص٧٤- ٧٨ ، وصون المنطق للسيوطى ص ٣٢٠ .

(٧) انظر: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى لمحمد البهى ٢ / ٢٢١-٢٢٥، وديكارت لعثمان أمين ١٨١-١٩١ .

(٨) انظر : مناهج الأدلة ص١٥٠ والجانب الإلهى ٢ / ٢١٣ .

(٩) المآخذ ل ١١٥ .

مرة، يقول : «إن حدوث التأليفات العجيبة فى بدن الإنسان المعلومة بالتشريح من غير فاعل حكيم قادر عليم مستحيل بالضرورة»(١) . مما يذكرنا بقول الغزالى (فى المنقذ) : «ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان ، ولا سيما بنية الإنسان»(٢).

ومن الواضح أن بداية النظر ومنشأ التفكُّر الذى يوصى به القرآن هو دائمًا بداهات حسية ووقائع مشاهدة . ولقد كان من الأفضل أن يكتفى الآمدى بهذا النوع من الأدلة ، ولكنه يتابع طريقه متأثرًا بأسلوب المتكلمين .

ثانيًا : ينتقل الآمدى من المشاهدات الحسية إلى ملاحظة عقلية هذه المرة ، فيخلع على هذه (الحوادث) صفة الإمكان ؛ وذلك بأن يستخلص من (واقعة) حدوثها (فكرة) إمكانها ؟ إذ المستحيل لا يدخل فى الوجود أبدًا ، والواجب الذى يستمدُّ وجوده من ذاته لا ينعدم أبدًا ، فلم يبق إلا أن تكون هذه الحوادث، التى توجد بعد أن لم تكن وتفنى بعد أن كانت موجودة، ممكنة، أى قابلة - كما هو مشاهد - للعدم أحيانًا وللوجود أحيانًا أخرى ، وهذا هو الإمكان الحقيقى فيما يرى ابن رشد (٣)، وليس الإمكان القائم على الافتراض النظرى الذى يصفه بأنه ضرب من الجهل(٤).

وإذًا فالعقل يقضى بأن هذه الحادثات الممكنة تستند إلى سبب آخر تستمد منه وجودها ، إذ الممكن لا يترجَّح جانب وجوده على عدمه إلا بمرجح : « فإن وجودها إما أن يكون لذاتها أو لغيرها : لا جائز أن يكون لذاتها ، وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فيها»(٥) وهذه خطوة عقلية سائغة حقا ، ولكن هل هى ضرورية لهذا الاستدلال ؟ ولماذا لم يتجه الآمدى مباشرة من إثبات الحدوث إلى إثبات الصانع أو المحدث ، شأن أكثر المتكلمين؟(٦) .

يجيب ابن تيمية عن هذا التساؤل إجابة ليست فى صالح الآمدى : «إن طريقة بعض نظار المسلمين ، مثل القاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى الحسين البصرى وأبى

---

(١) السابق ل ١٦ ب . (٢) انظر : المنقذ من الضلال ١٤٥ . (٣) انظر : مناهج الأدلة ص٢١٠.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة وانظر : ايضًا : المنطق الحديث ومناهج البحث لأستاذنا الدكتور قاسم ص٧٠-٧٣ ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام د/ النشار ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٥) غاية المرام ل٣ أ وانظر : الابكار ١ / ٤١ . (٦) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١٠ - ١١٢ .

المعالى وابن عقيل وابن الزاغوانى من أن الحادث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، كما فعل ذلك ابن سينا والسهروردى المقتول والرازى والآمدى ، وأمثال هؤلاء ، فإنهم بنوا ذلك على أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح .. وطريقة نظار المسلمين كانت خيرا من هذه رغم طولها وضررها »(١).

ولنا على هذا الكلام ملاحظتان :

أولاهما : أن الآمدى لم يكن وحده فى التحول من فكرة الحدوث إلى فكرة الإمكان، كما يستفاد من كلام ابن تيمية نفسه ، بل لقد بدأ ذلك قبله بزمن ليس بالقصير، يقول الدكتور الآلوسى : « فإنّا نرى ابتداءً من الغزالى أن المتكلّمين صاروا يعتمدون على مقولة الإمكان بدلا من الحدوث ، وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم .. بأن القول بأن الحاجة إلى الله هى لإحداث العالم فقط يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله للأشياء »(٢) .

وقد سبق لابن سينا أنْ قرر أنَّ طريقته تُثبت حاجة الممكنات إلى الله من جهتين جهة الحدوث وجهة الاستمرار فى الوجود(٣)، كما أشار إلى أن طريقة الحدوث هى طريقة (ضعفاء المتكلمين)(٤) وهذا ما يميل إليه الآمدى نفسه(٥). بل إن فكرة الإمكان قد بدات - أصلاً - فى الوسط الكلامى ، واستعارها الفلاسفة منه ، وليس العكس ، وقد نبه على ذلك أستاذنا الدكتور محمود قاسم(٦)، ومما يؤكد ذلك أن ابن تيمية نفسه يقول عنها إنها « مسروقة من طريقة الحدوث الكلامية »(٧) . ونحن نجد الباقلانى فى « التمهيد » - وقد مات قبل ابن سينا بربع قرن - يذكر فكرة الإمكان ، ويدعم بها دليل الجوهر والعرض القائم أصلا على فكرة الحدوث(٨).

---

(١) موافقة صحيح المنقول - النسخة المصورة - ل ١٢٢٨ ، ب .

(٢) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١١ .

(٣) انظر : النجاة ٢٣٦، ٢٣٧ والجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٢/٢١٦ ، ٢٢١ .

(٤) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١١ . (٥) المآخذ ل ١٥ .

(٦) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص٩٢-٩٤ ونظرية المعرفة عند ابن رشد ص٨٥، ١١١، ١١٤ .

(٧) ابن تيمية السلفى ص٧٧ . (٨) انظر : التمهيد ص٤٥ .

وإذاً فنحن نستطيع القول بأن المتكلمين بدءوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان ، ثم آثروا الاعتماد على هذه الأخيرة ، كما نجده عند الجويني . ويمكن أن يُعَدَّ الآمدى ممن جمعوا بين الفكرتين مع ملاحظة التحديد السابق وهو أنه بدأ بالحدوث المشاهد المحسوس، وانتقل منه إلى الإمكان الحقيقى لا الذهنى الافتراضى، ليخلص إلى إثبات حاجة هذه (الحادثان الممكنة) إلى محدث واجب الوجود .

أما الملاحظة الثانية فهى أنه ربما كان هناك ما يدعو الآمدى إلى استخدام فكرة الإمكان فى استدلاله ، فقد تعرَّضَ – فى المآخذ – للخلاف بين المتكلمين حول الاستناد إلى الحدوث فى بيان الحاجة إلى الفاعل المؤثر أو إلى الإمكان ، وبعد أن عرض أدلة الطرفين مال هو إلى أن حاجة الممكن إلى فاعله ضرورية(١)، وهى فكرة أكَّدها فى الأبكار أيضا : «إذا ثبت أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن متساويان ، فاحتياج وقوع أحد المتساويين إلى المرجح معلوم بالضرورة»(٢). أما مجرد الحصول والحدوث فهو لا يدل بداهة على الحاجة إلى المؤثر مالم نلاحظ معنى الإمكان(٣).

ومن حق الآمدى أن يختار أى المذهبين شاء مادام قد قدَّم لنا مبرراته لهذا الاختيار، خاصة أن المتكلمين قد أخذوا يعدلون عن فكرة الحدوث ، ويتنازل الكثير منهم عن بداهة استلزامها للمحدث مباشرة دون ملاحظة معنى الإمكان ، وأنه يتحدث عن ضرب من الإمكان يختلف عن ذلك الإمكان الاحتمالى الذى يتكلم عنه غيره من المتكلمين(٤)، بل هو إمكان حقيقى مستخلص من واقعة التحقق الفعلى .

ثالثاً – أما الخطوة الأخيرة فى استدلال الآمدى فهى إبطال الدور والتسلسل، إذ قد يقول البعض بأن هذه الممكنات الحادثة لها سبب مماثل لها ، وللسبب سبب إلى ما لانهاية له فى الماضى .

ونلاحظ أن الآمدى لا يهتم كثيراً بإبطال الدور لظهوره وعدم اختلاف العلماء فى بطلانه ، حتى إنه ليهمله فى كتابه (غاية المرام) إهمالاً ، أما فى (الأبكار) فإنه يستدل

---

(١) انظر : المآخذ ل ١٣ب ، ١٤٥أ ، ب.

(٢) الأبكار ١/١٤٧.

(٣) المآخذ ل ١٥أ.

(٤) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ١٦-١٨.

على بطلانه باستلزامه للتناقض إذ إنه يفضى إلى كون الشيء الممكن مقوما لنفسه وهو باطل(١).

أما التسلسل فرغم اقتناع الآمدى ببطلانه أيضاً ، نراه ينتقد أدلة المتكلمين(٢) فى هذا الصدد :

(أ) فينتقد دليل التطبيق الذى يقوم على افتراض سلسلتين من الممكنات اللامتناهية فى جانب الماضى ، ولكنهما متفاوتتان ، كأن تبدأ إحداهما من الطوفان مثلا وتتسلسل فى الماضى إلى ما لانهاية له، والأخرى من ميلاد المسيح . وبتصوُّر انطباق هاتين السلسلتين سنجد أن تساويهما محال وزيادة الأولى على الثانية محال أيضًا ؛ إذًا فالنتيجة الواحدة المقبولة هى زيادة الأخيرة ، ولكنها تزيد على الأخرى بعدد متناهٍ ؛ إذاً فكلتاهما متناهيتان ؛ لأن ما زاد على المتناهى بعدد متناهٍ فهو متناهٍ مثله .

ويرى الآمدى أن هذا الدليل يتضمن مغالطة ؛ إذ هو يفترض قبول غير المتناهى لنفس النسب والأحكام التى تقبلها الكميات المتناهية وهذا غير مسلم(٣). ومن ناحية أخرى فإنه من الممكن أن تتفاوت المقادير بكميات متناهية دون أن تكون هى متناهية بالضرورة ، فإن عقود الحساب مثلا لانهاية لها، وإن كانت الأوائل أكثر من الثوانى ، والثوانى أكثر من الثوالث بأمر متناهٍ(٤).

ونجد مثل هذا النقد – مع وجوه أخرى – لدى ابن تيمية فيما بعد(٥)، وعند ابن رشد من قبل(٦).

(ب) ثم يعرض الآمدى لمحاولة ابن سينا – ويسميه الفيلسوف المتأخر – تصحيح هذا الدليل نفسه ، ولكن فى حدود الموجودات ذات الترتيب الوضعى : كالأبعاد

---

(١) الأبكار ١ / ٤١ب وانظر : المآخذ ل ١٩.

(٢) انظر : الانتصار ص١٦، ٢١، ٣١، ٣٣ ونشأة الفكر ١ / ٥١٤ – ٥٢٠ والكندى وفلسفته ص٦٢ وكتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص٩٢ – ٩٤ ومقدمة مناهج الأدلة ص٢١ وفيدون للنشار ص٢٣٢ .

(٣) غاية المرام ص٩ – ١٨ .

(٤) الأبكار ٢ / ٤٣ ، وانظر : غاية المرام ص١١ .

(٥) انظر : منهاج السنة – بولاق ١ / ١٢٠ وموافقة صحيح المنقول ٢ / ٢٣٨- ٢٤٠ .

(٦) فى تهافت التهافت حيث يقول : « لا توجد نسبة بين عظمين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له ، واما إذا لم يكن هناك نهاية فلا كثرة هناك ولا قلة .. » ج ١ ص٧٧ .

والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعى : كالعلل والمعلولات ، فهى وحدها المتناهية ، أما غيرها كالحركات السماوية والنفوس الإنسانية مما لا امتداد له ولا اجتماع لآحاده فتسلسله أو عدم تناهيه غير محال ؛ وذلك لأن فرض التطبيق ممكن بالنسبة للنوع الأول ، أما النوع الثانى فلا يمكن افتراض التطبيق فيه(١).

ويرى الآمدى أن هذه التفرقة لا مبرر لها ؛ إذ المسألة افتراضية بحتة : « فكما أمكن فرض الزيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض، فلايخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات أو النفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها وجواز الزيادة عليها أيضاً »(٢).

وقد سبق لابن رشد أن انتقد هذه التفرقة وقال إنها منافية لأصول القوم ، وذكر أن التفرقة الصحيحة هنا هى أن ما يوجد بالفعل لابد أن يتناهى ، أما ما هو بالقوة فعدم تناهيه غير محال : « ولا نعرف أحداً فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع إلا ابن سينا فقط ، وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول ، ولا يلائم أصلا من أصولهم، فهى خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم .. ولعل ابن سينا إنما قصد إقناع الجمهور لكنه قول قليل الإقناع . فإنه لو وجدت بالفعل أشياء لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل ، وذلك مستحيل ، وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لانهاية له بالفعل لا بالقوة .. »(٣).

ويشير الآمدى إلى أخذ المتكلمين بهذا الدليل ، ونحن نجده عند الغزالى فى الاقتصاد(٤) وابن حزم فى الفصل(٥) ، وعند التفتازانى وغيره من شراح العقائد النسفية(٦) . ثم يقول الآمدى : إنهم أضافوا أدلة أخرى على بطلانه، منها :

ب- دليل الشفعية والوترية ، وهو فى الحقيقة فكرة ساذجة ، ويعرضها الآمدى

---

(١) انظر : النجاة ١٢٤-١٢٧ ، ٢٥٢-٢٥٥ والشفاء - الفن الثالث من الطبيعيات بتحقيق أستاذنا الدكتور قاسم ص٧٠.

(٢) غاية المرام ل ٤!

(٣) تهافت التهافت -- ط المعارف سنة ١٩٦٤- ١ / ٨٩ وانظر : مثل هذه المناقشة عند ابن تيمية فى الموافقة ٢ / ١٩٢--١٩٤.

(٤) انظر : الاقتصاد ص ٢٢، ٢٣.

(٥) انظر : الفصل ١ / ١٦ -١٨.

(٦) انظر : شرح العقائد النسفية ص١٩٤، ١٩٥، ٢٠٩ ، ٢١٤، ٢١٥.

بإيجاز فى الأبكار وغاية المرام(١)، وقد اعتمد عليها الغزالى فى الاقتصاد، وصاغها على النحو التالى :

« دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهى إما شفع وإما وتر ، وكلاهما محال . ولأن الشفع إنما يصير وترا بواحد ، والوتر إنما يصير شفعا بواحد ، فكيف أعوز مالا يتناهى واحد » ؟(٢) ويتمسك الآمدى بالفكرة التى قال بها ابن رشد قبله : وهى عدم قبول مالا يتناهى لحكم ما يتناهى(٣)، ويلزم المتكلمين بمراتب العدد وبمقدوراته – تعالى – وبمعلوماته ؛ فالأوليان غير متناهيتين، والمعلومات تشمل مالا يدخل تحت القدرة(٤). مع أن برهان التطبيق وبرهان الشفعية والوترية يمكن إجراؤه فى هذه الأمور التقديرية ، كما أمكن إجراؤه فى الموجودات الفعلية، دون فرق يعتد به ، ومع ذلك فأنتم تسلمون بعدم تناهى الأولى ، وتتمسكون به فى إثبات تناهى الثانية ، ولا أدل من ذلك على فساد هذين البرهانين(٥).

جـ- ثم يعرض الآمدى للفكرة القائلة : إن مالا يتناهى لا يحصره حاصر، فلو وجد لحصره الوجود ، وهذا تناقض(٦). ويرد عليها بأن ذلك يقتضى بيان أن الوجود نفسه متناهٍ حتى يتم الاستدلال ، ومعنى ذلك أنه ليس ببرهان مستقل ، إذ هو نفسه بحاجة إلى برهان . ثم يضيف : « هذا إن قيل بأن الوجود زائد على الموجود ، وإلا فلا حاصر أصلا(٧) » . ونجد مثل هذا الرد عند ابن تيمية فيما بعد(٨).

د- ويعرض الآمدى أيضا لقول المتكلمين : إن مالا يتناهى لا ينقضى، فلو قررنا وجود مالا يتناهى من العلل والمعلولات فما من وقت نفرضه إلا وهى متناهية ومنقضية فيه، وانتهاء مالا يتناهى محال. ونجد مثل هذا عند الجوينى فى (الإرشاد)(٩) ،

---

(١) انظر : غاية المرام ل ١٤، ب والأبكار ١ / ٤٣ ا،ب.

(٢) انظر : الاقتصاد ص٢١، ٢٢.
(٣) انظر : غاية المرام ٩ – ١٨ .

(٤) نجد هذا القول عند الغزالى فى الاقتصاد ٢٢، ٢٣ وقد قال به أيضا السعد فى شرح النسفية فيما بعد ص ٢١٤، ٢١٥.

(٥) انظر : غاية المرام ل٤ب ، ١٥ والأبكار ١ / ١٤٣ ، ب.

(٦) نجد هذه الفكرة عند ابن حزم فى الفصل ١ / ١٥، ١٦ ، ١٨ .

(٧) غاية المرام ل ١٥ ، وانظر : ما مر عن مسالة الوجود والماهية ، والأبكار ١ / ١٤٣.

(٨) انظر : الموافقة ٢ / ٢٤١، ٢٤٢.
(٩) الإرشاد ص ٢٦ .

والغزالى (فى الاقتصاد)(١) ، ويُرَدُّ عليه بأن وجوب النهاية فى أحد الطرفين لا يستلزم وجوبها فى الطرف الآخر . وأظهر مثال لذلك عقود الحساب فهى متناهية من جهة البداية ولا آخر لها، ولا دليل على استحالة عكسه، وهو ما يدعيه الخصم هنا(٢) . وقد أخذه عنه ابن تيمية، وأشار إلى تأثر الأرموى بالآمدى فى هذا الموضوع (٣) . وقد عرض الآمدى فى المآخذ لهذه الأقوال وغيرها فى بطلان التسلسل وضعفها جميعا(٤) .

استدلاله على بطلان التسلسل :

ومع ذلك فالآمدى يرى بطلان التسلسل ويقول بتناهى الموجودات الممكنة إمكاناً حقيقياً فى جانب الماضى ، ويقدم على ذلك دليلين :

(١) عرض أولهما (فى غاية المرام)، وهو يقوم على أن تسلسل العلل والمعلولات إلى غير نهاية يفضى إلى عدم وجود شيء أصلا ، مع أن الوجود – كما سبق بيانه – بداهة حسية .

(٢) والثانى فى (الأبكار) وبناه على أن التسلسل يفضى إلى كون الحادث أزليا والأزلى حادثاً وهو تناقض صريح .

١ – الدليل الأول ذو شقين يهدف أحدهما إلى إبطال تسلسل العلل والمعلولات على سبيل التعاقب ، والآخر إلى إبطال تسلسلها وهى مجتمعة فى الوجود .

(أ) فأما الشق الأول : فيقوم على أنه لوفرضنا تعاقب العلل والمعلولات إلى ما لانهاية له ، وكل منها ممكن الوجود ، « فما من واحد من هذه الموجودات المتعاقبة نفرده بالنظر إلا وفرض وجوده متعذر ، فإنه مالم يفرض وجوب وجود علته فلن يوجد ، وكذا القول فى علته وهلم جرا . وما علق وجوده على وجود غيره قبله ، وذلك الغير أيضاً مشروط بوجود غيره قبله، إلى ما لا يتناهى، فإن وجوده محال »(٥) . وهذا قريب مما يقوله ابن رشد بأن وجود مالا يتناهى بالفعل لا سبيل إليه كما سبق . غير أن الآمدى يدعم استدلاله هذا بمثال الدراهم المعروف لدى المتكلمين مع أنه ينتقده فى (الأبكار)

---

(١) انظر : الاقتصاد ص١٦ .

(٢) انظر : غاية المرام ل ٥أ والأبكار ١ /٤٣ ب .

(٣) انظر : الموافقة ٢ /٢٤٣، ٢٤٤ .

(٤) انظر : المآخذ ل ٩أ – ١١ب .

(٥) غاية المرام ل٥أ ، ب، ص٩ ، ١٠ ق ث

بمثل ما انتقده به ابن رشد (فى مناهج الأدلة)(١) . ويستند أيضا إلى ماذكره ابن سينا فى استحالة وجود بُعد لانهاية له ، « فما من نقطة يفرض التلاقى عندها إلا ولابد أن يكونا قد تلاقيا قبلها عند نقطة أخرى، إلى ما لايتناهى، وذلك محال »(٢) . كما يستند إلى الفكرة القائلة بأن الجملة المكونة من آحاد كل منها مسبوق بالعدم ، فهى أيضا مسبوقة بالعدم(٣) . وقد عارض ابن تيمية فى (الموافقة) هذه الفكرة وزعم أن الآمدى قرر ما يعارضها فى كتابه (دقائق الحقائق)(٤) غير أن مفكرًا متأخرًا كصدر الدين الشيرازى يؤيد فكرة الآمدى ، وينسبها إلى أفلاطون ويقول : « إن الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فإذا الكل مسبوق بالجزء ، والجزء مسبوق بالعدم فكان الكل مسبوقًا بالعدم، بل له مسبوقية بعدم كل جزء من أجزائه ، فله مسبوقيات بأعدام كثيرة غير محصورة »(٥) . ثم يؤكد ماسبق أن قرره ابن رشد من أن « ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل فليس إلا بمجرد الفرض، ويستحيل أن يتحقق فى الواقع ؛ لأن المتحقق فى الواقع لا يكون إلا متناهيا . . »

ب- وأما الشق الثانى : وهو يخص القائلين بالعلية - كما يقول الآمدى - فوجه بطلان هذه الجملة المجتمعة فى الوجود، من العلل والمعلولات اللامتناهية أنها إما أن تكون واجبة أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، مع أن كل آحادها ممكنة ، فإن كانت ممكنة فهى بالضرورة تحتاج إلى مرجح ، والمرجح إما أن يكون خارجًا عنها أو داخلاً فيها ، لاجائز أن يكون داخلاً فيها ؛ لأنه عندئذ أحد أفراد الجملة فيصير مقومًا لنفسه ، إذ مقوم الجملة مقوم لجميع أفرادها أيضًا ، والمتقوم بنفسه هو الواجب ، وقد فرض أن جميع أفراد الجملة ممكن كما سبق . أما إن كان خارجًا فهو إما واجب وإما ممكن : لا سبيل إلى الثانى لأنه سيدخل فى الجملة ، فلم يبق إلا أن يكون المرجح خارجًا عن الجملة واجبًا بنفسه ، وهو المطلوب(٦) .

وقد عرض الآمدى فى المآخذ هذه الحجة ، ودافع عنها طويلاً ، وقرر أنها أقوى الحجج على بطلان التسلسل (٧)، ولكن ابن تيمية يتعقب هذا الاستدلال ويضعفه ،

---

(١) انظر : غاية المرام ١٣ - ١٤ .

(٢) غاية المرام ل ٥ب ، وانظر : النجاة ص١٢٤ وما بعدها .

(٣) غاية المرام ل ١٥ ، ب .

(٤) انظر : موافقة صحيح المنقول ٢ / ٢٤٤، ٢٥٣ .

(٥) الأسفار الأربعة ص٤٩٤ .

(٦) انظر : غاية المرام ل٥ب .

(٧) انظر : المآخذ ١٩ ، ب .

متمسكًا بأن حكم الجملة قد يختلف عن حكم أفرادها ، وأن فكرة التلازم بين العلة والمعلول في الزمان هي من قول ابن سينا، وللفلاسفة أقوال غيرها، ويرمى الرازى والآمدى بعدم الإلمام بتلك الأقوال . غير أن الآمدى لم يبن استدلاله على فكرة ابن سينا هذه – كما ينسبها ابن تيمية – ولكنه يبنى البرهنة على بطلان التسلسل على افتراض تسلسل العلل والمعلولات متعاقبة إلى ما لا نهاية أو على فرض اجتماعها في الوجود . وإن كان هناك من نقد يوجه إليه هنا له فهو غموض فكرته هذه بالنسبة لما اختاره في (الأبكار) ؛ وهو الدليل الثانى الذى أشرنا فيما سبق إلى قيامه على فكرة التناقض بين الأزلية والحدوث .

وخلاصته أنا لو افترضنا سلسلة من العلل والمعلولات المتعاقبة مع كون كل منها حادثًا ، فإما أن نتصور أنه قد وجد شيء منها في الأزل أولا ، والأول محال؛ لأن الشيء الأزلى هو غير المسبوق بالعدم والحادث هو المسبوق به ، فاجتماع هذين الوصفين في شيء واحد تناقض صريح .

أما الاحتمال الثانى وهو عدم حصول شيء من تلك الحادثات المتعاقبة في الأزل فمعناه أن جملتها أيضًا مسبوقة بالعدم كأفرادها، وأن لها مبدأ وهو المطلوب(١).

إن من التناقض الواضح أن نقول بحادث أزلى أو بأزلى له بداية ، والعقل الإنسانى – بل قوة الخيال أيضًا كما يقول الشيرازى – يعجز عن تصور ذلك . لكن ابن تيمية، وهو حريص على نقض كل أدلة بطلان التسلسل لما يراه من صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى ، يعارض هذا الاستدلال أيضًا متمسكًا بنفس الفكرة وهى اختلاف حكم الجملة عن حكم الأفراد ، مع أن الآمدى يعتمد هنا على تحليل معنى الحادث والأزلى وبيان استحالة اجتماعها ، يقول ابن تيمية معارضًا حجة الآمدى : «إنه ليس شيء بعينه موجودًا في الأزل، ولكن الجنس لم يزل متعاقبًا»(٢) .

وكأنما كان الآمدى يتوقع هذا الاعتراض ، فقد عرضة مفصلاً في (الأبكار)(٣) ثم

---

(١) الأبكار ١ / ١٤٤ أ وقد نقله ابن تيمية في الموافقة ٢ / ٢٤٥، ٢٤٦ .

(٢) الموافقة ٢ / ٢٤٦ وانظره أيضا ص ٢٤٥ وما بعدها ، وقد أشار ابن تيمية إلى أن الأرموى سبقه بهذا الاعتراض ، وانظر : مثل هذا الاعتراض في شرح الطحاوية ص ٦٥– ٦٧ .

(٣) انظر : الأبكار ١ / ١٤٦أ .

أجاب عنه بأنه إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له فى الأزل ، وهو بعض الجملة ، فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً فى الأزل ، ولا وجود للجملة دون وجود أبعاضها(١) . وبينما تتسم فكرة الآمدى بالوضوح، فإن قول ابن تيمية بأن كل فرد من الأفراد مسبوق بالعدم لكن جنسها لا أول له(٢)، لا يبدو مفهوماً لدى بعض هؤلاء الذين أخلصوا لابن تيمية وأيدوا آراءه، فنجدهم يترددون بشأن هذا الرأى ويتوقفون فى قبوله(٣). على أن الآمدى يريد باستدلاله هذا إبطال تسلسل العلل والمعلولات ، وهو ما يوافق ابن تيمية على بطلانه ويراه ضروريا ويحكى اتفاق العقلاء عليه : « ومعلوم بضرورة العقل أن المحدث لابد له من محدث ، وأنه يمتنع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدث محدث وللمحدث محدث إلى غير غاية ، وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل الفاعلة، وهو ممتنع باتفاق العقلاء كما قد بسط فى مواضع »(٤) .

هذا ويشير ابن تيمية فى مناقشاته هذه إلى أن الآمدى مسبوق فى فكرته تلك بالرازى حيث قال : « إما أن يقال : حصل فى الأزل شيء من هذه الحركات أو لم يحصل، فإن لم يحصل فى الأزل شيء وجب أن يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل فى الأزل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل : وإن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت أولى الحركات وهو المطلوب . وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأزلى مسبوقا بغيره وهو محال »(٥). ونحن نلاحظ أنه برغم التشابه الواضح بين الفكرتين فإن الرازى يجعل الاحتمالات ثلاثة، ويعد من بينها حصول شيء من الحركات فى الأزل ويتخذ منه دليلا على الأولية ، مع أن هذا الاحتمال مرفوض تماماً فى نظر الآمدى ، وفى هذا تتركز فكرته القائمة على التناقض بين الأزلية والحدوث وهى جوهر استدلاله هذا .

على أنه لا بأس بالآمدى لو استعان بأفكار سابقيه ، وقد أشرت إلى أنه فى الخطوتين الأخيرتين من استدلاله على وجود الله – تعالى – يستعين بأفكار كلامية وفلسفية(٦)، ولكن استدلاله هذا قد حظى بالقبول حتى عند بعض السلفيين المحافظين

---

(١) انظر : الابكار ١/١٤٩ .   (٢) انظر : الموافقة ٢/٢٣٦ .

(٣) كالشيخ الهراس فى كتابه (ابن تيمية السلفى) ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٤) مجموعة تفسير ابن تيمية . . ط بومباى ص ٢٤٦ .   (٥) الموافقة ٢/٢٤٥ .

(٦) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص٢٢ -٢٥ .

المتأثرين بابن تيمية ؛ يقول ابن أبى العز الحنفى ، فى مواجهة خصم معطل : « فإن قال أنا لا أثبت شيئًا بل أنكر وجود الواجب ، قيل له : معلوم بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه ، وإما ممكن . إما قديم أزلى ، وإما حادث كائن بعد أن لم يكن . إما مخلوق مفتقر إلى خالق ، وإما غير مخلوق .. وقد علم بالحس والضرورة وجود موجود حادث بعد أن لم يكن والحادث لا يكون واجبًا بنفسه ولا قديمًا ولا أزليا ولا خالقا لما سواه . فثبت بالضرورة وجود موجودين أحدهما غنى ، والآخر فقير ، أحدهما خالق والآخر مخلوق . . . »(١) .

وفى هذا ملامح استدلال الآمدى كلها ، وإن كانت الخطوة الأخيرة مجملة، غير أن ابن أبى العز يوافق على بطلان تسلسل العلل والمعلولات فى نفس كتابه هذا ، وهى الخطوة الأخيرة عند الآمدى(٢) ، ويصرح بذلك فى موضع آخر : «قال تعالى : ﴿ هو الأول والآخر ﴾ .. والعلم بثبوت هذين الوصفين مستقر فى الفطرة، فإن الموجودات لابد أن تنتهى إلى واجب الوجود لذاته قطعا للتسلسل، فأنت تشاهد حدوث الحيوان والنبات والمعادن وحوادث الجو كالسحاب والمطر وغير ذلك ، وهذه الحوادث وغيرها ليست ممتنعة؛ فإن الممتنع لا يوجد ، ولا واجبة بنفسها ؛ فإن واجب الوجود بنفسه لا يقبل العدم، وهذه كانت معدومة ثم وجدت .. وما كان قابل الوجود والعدم لم يكن بنفسه موجودًا (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون)؟ وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذكر فى القرآن . . »(٣) .

إن هذه بعينها هى طريقة الآمدى فى إثبات وجود الله ، يحاول هذا المتكلم الفقيه أن يربطها بالقرآن الكريم ، ويعترف بأنها توجد لدى المتكلمين والفلاسفة كما يظهر من كلامه ، بل يدافع عن طريقة هؤلاء فى الاستدلال .. « ولا نقول : لا ينفع الاستدلال بالمقدمات الخفية؛ فإن الخفاء والظهور من الأمور النسبية . وأيضا فالمقدمات وإن كانت خفية فقد يسلمها بعض الناس وينازع فيما هو أجلى منها . . ولا شك أن العلم بالصانع

---

(١) شرح الطحاوية ٤٢ . (٢) انظر : شرح الطحاوية ص٦٧ وما بعدها .

(٣) شرح الطحاوية ص٥١، والآية الواردة فى النص هى رقم ٣٥ من سورة الطور .

ضرورى فطرى ، وإن كان يحصل لبعض الناس من الشبه ما يخرجه إلى الطرق النظرية . . »(١) .

على أن تيمية نفسه يرى صحة الدلالة على وجود الله المبنية على فكرة الإمكان وبطلان التسلسل ويقرر أنها « صحيحة ومقتضية وجود واجب ، غير أنهم لإثبات تعينه يحتاجون إلى دليل آخر»(٢) .

والآمدى لا يبغى من دليله أكثر من إثبات موجود واجب الوجود ، اما كمالاته وصفاته المختلفة فتثبت بأدلة أخرى ، ولذا يحق له أن يختم كلامه فى إثبات واجب الوجود بقوله : « فقد تقرر – كما أشرنا إليه– انه لابد من القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره . وهو حسبى ونعم الوكيل»(٣) .

* * *

---

(١) نفس المصدر ص٥٢ . (٢) انظر : ابن تيمية السلفى ص٧٦.

(٣) غاية المرام ل ٩ .

المبحث الثانى

الصفات الإلهية - أحكامها العامة

تمهيد :

إذا كانت المسألة السابقة تكشف لنا عن روح النقد التى يتمتع بها الآمدى فإنها لاتكفى لتحديد اتجاهه الكلامى ، أما فى هذه المسألة فنستطيع أن نراه متكلما أشعريا متحررا ، يحافظ على المواقف الأساسية للمذهب ، ولكنه يمارس حريته بوضوح فى :

(أ) التماس أدلة جديدة لتأييد هذه المواقف .

(ب) وفى رفض بعض الأفكار الجزئية فى المذهب الأشعرى، أو الترجيح بين المسائل الخلافية فيه .

(جـ) وفى تأويل بعض الآراء والأقوال المعروفة لدى الأشاعرة على نحو جديد .

وتتبين هذه الملامح فى كلامه عن (الصفات الإلهية)، التى سنبدأ منها بالأحكام العامة والبحوث الإجمالية التمهيدية، ليتبع ذلك الكلام على الصفات النفسية الإيجابية، ثم الصفات السلبية .

أولا - هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى وكنهها ؟

وقد بدأت بهذا التساؤل خاصة ؛ لأن موقف الآمدى منه يمكن أن يمثل الروح العامة لآرائه فى المسائل الالهية ، وما تتسم به من نزعة تنزيهية غالبة .

وتتصل هذه المسألة بما سبق الكلام عنه أول هذا الفصل ، بشأن الوجود والماهية ، وقد كان الآمدى مع جمهور الأشاعرة فى أن الوجود غير زائد على الماهية ، ومما يوضح موقف الآمدى وجمهور الأشاعرة بهذا الصدد اختياره أن « واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات، ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية »(١) ويؤكد فى (غاية المرام) : « أن اطلاق اسم الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير »(٢) . وفى المآخذ أيضا يقول: « إن البارى مخالف لسائر الذوات لذاته المخصوصة، وليس الاختلاف بالصفات مع تساوى الذوات، كما يذهب إليه بعض المتكلمين »(٣) .

ومن هذا يتبين أن إثبات الوجود – لله تعالى – والإيمان بهذا الوجود لا يعنيان الإحاطة بحقيقته أو إدراك كنهه تعالى أو معرفة ذاته المخصوصة التى هى مخالفة لسائر الذوات ، كما أن صفاته مخالفة لسائر الصفات ، وأفعاله مخالفة لسائر الأفعال . وكون الوجود نفس الماهية لا يعنى إلا ان الوجود ليس بزائد على ماهيته تعالى ، ولا هو عارض لها كما يقول المفرقون بين الماهية والوجود . على أن وجوده – تعالى – لا يشترك مع وجود أى موجود آخر إلا فى التحقق والآنية للذات الإلهية ، اما طبيعتها وكنهها فشىء آخر .

ومع وضوح هذا فإن الباحث الفاضل الأستاذ صالح الزركان – رحمه الله – يرتب على قول الأشاعرة بأن الوجود ليس بزائد على الماهية أنهم قائلون بإمكان معرفة ماهيته تعالى وحقيقة ذاته الخاصة ، ويرى أن ذلك من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى بيان(٤) . ويبدو أنه متأثر بالرازى الذى صرح بهذا الرأى فى المحصل(٥)، وقد تابعه عليه بعض المتكلمين(٦) .

---

(١) الأبكار ١ / ٥٠ ب وانظر : ل١٥١ ، ٥١ ب

(٢) غاية المرام ، ص٤١ .

(٣) المآخذ ل ١٥ ب.

(٤) انظر : (فخر الدين الرازى وآراؤه) ص٢٠٢ .

(٥) انظر : المحصل ص١٣٦ .

(٦) انظر : شرح الدوانى على العضدية ص ٦٤ .

ولاقتناع الرازى بهذه الفكرة فقد حاول إلزام ابن سينا القول بالتفرقة بين الوجود والماهية فى ذات الله بناء على قول ابن سينا بامكان معرفة وجوده تعالى وعدم إمكان معرفة حقيقة ذاته(١)، والحق أنه لا تلازم بين التفريق بين الماهية والوجود وعدم إمكان معرفة ذات الله الخاصة ، ولا بين القول بأن الوجود غير زائد على الماهية ، وإمكان معرفة حقيقة الذات الخاصة . ولذا فقد رد الطوسى على الإلزام المشار إليه بأن الحقيقة التى لا تدركها العقول هى وجود الذات الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذى هو المبدأ الأول للكل . والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق الذى هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أولى التصور. وكون حقيقته – تعالى – غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته – تعالى – للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص(٢) .

وموقف الآمدى شاهد على ذلك ، فهو مع تأكيده أن الوجود غير زائد على الماهية، وإثباته لوجود الله، يؤكد أيضا أن حقيقة ذاته – تعالى – غير معلومة لنا فى الدنيا(٣) . بل إنه ليكشف لنا حقيقة هذا الخلاف وأنه أقرب إلى أن يكون خلافا لفظيا ، إذ يتساءل فى (الأبكار) عن حقيقة واجب الوجود أهى الآن معلومة أم لا ؟ ثم يجيب : « وقد اختلف فيه : فقال بعض المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة : العلم بحقيقته فى الآن حاصل ، ومنهم من منع ذلك . ثم اختلف القائلون بالمنع فى أنه هل يجوز أن تصير حقيقته معلومة؟ فمنهم من منع أيضا كالفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالى وإمام الحرمين ، ومنهم من توقف كالقاضى أبى بكر ، وضرار بن عمر»(٤) . ثم يذكر حجج المانعين وتتلخص فى :

(١) العقل متناه وحقيقته – تعالى – غير متناهية .

(٢) ذاته وحقيقته مخالفة لذاتها لسائر الذوات ، وكل ما نعرفه من صفاته لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، ولذا نحتاج بعدها إلى اثبات الوحدانية .

---

(١) شرح الرازى على الإشارات مجلد ٣ / ٤٦١ .

(٢) نفس المرجع السابق والصفحة ، وانظر : أيضا تلخيص المحصل للطوسى ص ١٣٦، ١٣٧ .

(٣) انظر : المآخذ ل ١٥ب ، ١١٦ ، والأبكار ١ /١٢٢أ.

(٤) الأبكار ١ /١٢٢أ.

(٣) الطريق إلى معرفة واجب الوجود إنما هو وجود الممكنات ، وإسنادها إلى واجب وجود قطعا للتسلسل والدور ، وليس فى ذلك ما يدل على كنه حقيقته . وما نعرفه من الصفات إما خارج عن الذات كالصفات النفسية من علم وقدرة ونحوها ، أو مجرد إضافات ككونه مبدأ أو خالقا ونحوه أو هو سلوب وتنزيهات ككونه ليس بجوهر ولا بعرض ونحوه . وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة والذات .

(٤) ثم الدليل النقلى كقوله تعالى ﴿ **ولا يحيطون به علما** ﴾(١) .

ثم يذكر أدلة القائلين بمعرفة حقيقة الذات وكنهها :

١- الحكم على ذاته بصفات الكمال وبسلب النقص يقتضى تصورها، إذ الحكم فرع التصور . ولذا فإن من قال : (ذاته ليست معلومة) لزمه أن تكون معلومة له .

٢- إذا كان وجوده ذاته، وذاته هى وجوده ، فإذا كان وجوده معلوما كانت ذاته معلومة .

٣- أما الآية فلا حجة فيها ، إذا الضمير فى (به) يرجع إلى معلومات الله تعالى المشار إليه فى قوله : ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴾ لا إلى ذاته(٢) .

هذا هو الخلاف حول حقيقته تعالى ، وهل هى معلومة الآن أم لا؟ يذكره الآمدى مع حجج الطرفين . ونستطيع أن نكتشف ببساطة أنه خلاف لفظى ، لا يصح أن يخدعنا عن حقيقته ذلك التراشق بالحجج ؛ فالأولون ينفون معرفة الكنه والآخرون يثبتون أن الذات معلومة أى متصورة، وكلاهما على حق بشرط الا ينفى الأولون مطلق العلم بالذات ، والا يدعى الآخرون الإحاطة بكنه الذات نفسها . وهذا ما فطن له الآمدى فقال : « لا شك أنه - تعالى - معلوم الوجود، ومعنى ذلك أن ذاته معلومة ، أما عند من يرى أن الوجود نفس الماهية فظاهر . وأما عند من قال بزيادته فلأنه حكم تصديقى يستدعى تصور المحكوم عليه ، فإن تصور الشىء يكون تارة بمعرفة ذاتياته ومقوماته ، وتارة بتصور خواصه ولوازمه

---

(١) الآية رقم ١١٠ من سورة طه، ونصها : ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولايحيطون به علماً ﴾. وفى آية الكرسى -- وهى رقم ٢٥٥ من سورة البقرة - يقول الله تعالى : ﴿ .. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولايحيطون بشىء من علمه إلا بما يشاء.. ﴾.

(٢) انظر : الأبكار ١/١٤٢ب ، ١١٤٣

وعلى هذا فمن قال إنها متصورة بالطريق الثانى فقد قال حقا ، ومن قال إنها متصورة بالطريق الأول فقد قال حقا . وأما إن وقع النزاع بالنفى والإثبات على أحد الطرفين فالنافى فى الطريق الأول مصيب ، وفى الثانى مخطئ ، والمثبت بعكسه»(١) .

وهكذا يفصل الآمدى فى هذا الخلاف الذى ظنه البعض حقيقيا، ويوضح لنا موقف الأشاعرة وأنه لا يعنى أكثر من معرفة الذات بلوازمها وخواصها، لا بكنهها وجوهرها ، فهذا ما لا سبيل إليه فى هذه الدنيا . وسنجد أن هذا هو الاتجاه السائد لدى المفكرين المسلمين والأشاعرة ، وأن الذين يرون أن ذات الله – تعالى – مغايرة لسائر الذوات بذاتها وبصفاتها ، هم أدنى إلى هذا الاتجاه السائد من المعتزلة القائلين بأن الذوات فى الأصل متساوية وإنما تتمايز بالصفات . وقد نسب ابن الوزير إلى أكثرهم القول بأن ذات الله معلومة الآن(٢) .

على أن هذا الباحث الفاضل حكى عن الباقلانى والجوينى والغزالى نفيهم المعرفة بذات الله الخاصة مع أنهم من القائلين بعدم التفرقة بين الماهية والوجود ، وحكى نفس الموقف عن الفارابى وابن سينا وهما لا يفرقان بين الماهية والوجود بالنسبة لواجب الوجود خاصة(٣)، كما أن الرازى نفسه – مع اختلاف رأيه بين التسوية والتفرقة بين الماهية والوجود – انتهى إلى القول بعدم إمكان معرفة ذاته الخاصة – سبحانه وتعالى –(٤) وهذا مما يؤكد ألا علاقة بين الأمرين .

وقد تبين لنا أن أكثر شيوخ الأشاعرة قالوا بعدم إمكان معرفة الذات الخاصة ، وأن هذا هو رأى الفارابى وابن سينا(٥) . وقد اختاره ابن رشد أيضا قائلا بأننا لو عرفنا حقيقة الله أو حقيقة صفة من صفاته ، كالعلم مثلا ، لما كنا بشرا ، أو لكان الله نفسه مجرد إنسان أزلى(٦) . ويبدوا أن هذا هو رأى الكندى أيضا(٧)، وقد نسبه الرازى فى المحصل

---

(١) الابكار ١ /١٤٣أ.

(٢) انظر : ترجيح اساليب القرآن ص١٢٩، ١٣٨ وانظر : إيثار الحق على الخلق ص١٩١ .

(٣) انظر : فخر الدين وآراؤه ص٢٠١ – ٢٠٣ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص٢٠٣ – ٢٠٥ .

(٥) انظر : شرح العقائد العضدية ص ٦٤–٦٥ .

(٦) انظر : مناهج الادلة – المقدمة ص٤٥ .

(٧) انظر : الكندى وفلسفته ص ٨٥، ٨٦ .

إلى (الحكماء) دون تفصيل(١).

وهو رأى الصوفية أيضا ، وتمثله كلمة الجنيد التى رواها الغزالى فى المقصد الأسنى : « واللهِ ما عرفَ اللهَ غيرُ الله » . وقرر الغزالى نفسه أن معرفة الله بالكنه طريق مسدود فى وجوه البشر(٢). وهذا هو رأى ابن عربى أيضا الذى يقول :

« فإن العلم بالله محال ، فلم يبق العلم به إلا الجهل ، وهذا علم العلماء بالله، وما عدا هؤلاء من أصحاب النظر فكل واحد منهم يزعم أنه قد علم ربه . فما منهم من يقول إن الله منعنى العلم به ، بل هو فارح مسرور بعقيدته ، وأنه عند نفسه عالم بربه وكذلك هو ، فذلك حظه من علمه بربه ، فما فى الوجود من هو ممنوع العلم بالله ، لا الجاهل به ولا العالم »(٣) وحكاه الطرطوشى عن المحاسبى(٤) ، ونسبه الكلاباذى إلى أكثر الصوفية(٥)، وحكاه الرازى عن جمهور المحققين من الصوفية (٦)، ونسبه الجلال الدوانى – والشيخ محمد عبده أيضا – إلى الصوفية مطلقا دون تفصيل(٧).

أما عن السلف فقد حكى ابن الوزير اليمانى هذا الرأى أيضا عن على – كرم الله وجهه – وأبى بكر الصديق رضى الله عنه دون خلاف من أهل الصدر الأول(٨)، ونسبه إلى العترة من أهل البيت وإلى الإمام الشافعى(٩). واختاره ابن حزم أيضا ، إذ يقول فى الفصل : « فصح يقينا أننا نعلم الله –عز وجل – حقا ، ولا نحيط به علما »(١٠)، وقرر ابن تيمية فى الفرقان : (أن وجوده – تعالى – ليس هو كوجود مخلوقاته)(١١) .

ولعل فى هذا دليلاً كافيًا على أن الاتجاه السائد لدى العلماء المسلمين من مختلف الطوائف، إنما هو القول بالعجز عن إدراك كنه الذات الإلهية وحقيقتها .

---

(١) انظر : المحصل ص١٣٦. (٢) المقصد الأسنى ص٢٧.

(٣) الفتوحات المكية – نص أعطانيه الأستاذ الدكتور محمود قاسم .

(٤) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص١٣٨. (٥) انظر : التعرف ص٣٣، ٣٤.

(٦) ذكر ذلك ابن الوزير فى ترجيح أساليب القرآن ص١٣٩.

(٧) انظر : شرح العضدية ص٨٥ ، ٨٦.

(٨) ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٩–١٤٠ وإيثار الحق ١٨٩ ، ١٩٣.

(٩) ترجيح أساليب ص١٣٩. (١٠) الفصل ٢/١٧٥.

(١١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص٩٦.

أما ما ينسب إلى بعض المعتزلة – وحكاه ابن الوزير عن بعض معاصريه – من أن الله لا يعلم من ذاته غير ما نعلمه(١) ، فإنه لم ينسب إلى أحد شيوخهم ، ولا إلى شخص معين منهم فهو لا يمكن أن يعبر عن موقف المعتزلة الحريص دائما على تنزيهه تعالى . ولذا نجد ابن أبى الحديد المعتزلى المتشيع أو الشيعى المعتزلى ، ينكر الإحاطة بكنه الذات(٢)، وضرارابن عمرو الذى أثبت لله ماهية يقول بأنها لا تدرك فى الدنيا ، وإنما يخلق الله للمؤمنين يوم القيامة حاسة سادسة يرون بها ما هيته (٣) ، بينما يحكى الأشعرى فى المقالات إجماع المعتزلة على إنكار القول بالماهية .. وقالوا : «اعتقاد ذلك فى الله – سبحانه – خطأ وباطل»(٤) .

وهكذا يحق لنا أن نقرر واثقين إجماع علماء المذاهب المعتبرة على عدم الإحاطة بكنه – ذاته تعالى – فى هذه الدنيا . أما فى الآخرة فالصواب فى ذلك قول ابن الوزير: «إنه لا حاجة بنا الآن إلى التطويل بالخوض فى أحكام الآخرة»(٥)، وإذن فالخلاف المروى فى ذلك لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا كما يرى الآمدى ، أوكما حكى ابن الوزير عن بعض سابقيه : «إن الخلاف بين المسلمين فى هذه الأشياء لفظى» ثم قال : «وما هو ببعيد»(٦) .

ثانيا- هل للبارى-تعالى-«وصف أخص» به يتميز عن سائر المخلوقات؟

هذا بحث آخر أثاره المتكلمون حول صفات الله بوجه عام ، ويبدو أن المعتزلة هم الذين بدءوا بذلك(٧)، ثم تابعهم الأشعرى وأصحابه فى تناوله .

وقد حكى الآمدى عن المعتزلة ذهابهم إلى أن أخص وصف لله – تعالى – إنما هو القدم(٨)، وهذا ما قرره راوية المذهب الاعتزالى عبد الجبار بن أحمد فى المغنى وغيره(٩) .

---

(١) ترجيح أساليب .. ص ١٢٩.
(٢) انظر : إيثار الحق ص١٩١.
(٣) انظر : مقالات الإسلاميين ١ /٣١٤.
(٤) السابق ١ /٢٥٦.
(٥) ترجيح أساليب .. ص١٤٠.
(٦) نفس المرجع ص١٣٨.
(٧) انظر : ترجيح أساليب .. ص١٣٨ والشامل للجوينى ١ /١٣٧ وما بعدها .
(٨) غاية المرام ل١٨ أ وقارن بالإرشاد ص٩١.
(٩) انظر : المغنى ٤ /٢٥١ وشرح الأصول الخمسة ص١٩٥–٢٠٠.

أما الأشاعرة فقد حُكى اختلافهم فى ذلك حيث مال بعضهم إلى نفيه؛ لأن ذاته - تعالى - متميزة عن سائر الذوات بنفسها . وقال الآخرون بل له أخص وصف يتميز به ؛ لأن كل حقيقتين معقولتين فلابد من تمايزهما بأخص وصفيهما ، ولابد أن يكون ذلك وصفا إيجابيا ، إذ السلوب لا تكفى للتمييز بين الحقائق(١)، ومن هؤلاء الشيخ الأشعرى نفسه. الذى ذهب إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيها غيره ، أخذ ذلك من قوله سبحانه ﴿ إذًا لذهب كل إله بما خلق ﴾(٢) . ومنهم الجوينى إمام الحرمين(٣) والغزالى ، وإن كان كلٌّ منهما يرى استحالة الإحاطة بهذا الوصف الأخص(٤) . ويجب أن ننبه هنا إلى أمرين هامين :

أولهما : أن هذا البحث يؤكد الاتجاه التنزيهى لذات الله وصفاته لدى المتكلمين ، فالكثيرون منهم لايقولون بوصف أخص، أو يرون استحالة إدراكه على حقيقته ، ومن عيَّن الوصف الأخص منهم رده إلى معنى لا يحدد كنه الذات، وهو القدم عند المعتزلة ، أى عدم أولية الوجود وهو أمر سلبى ، أو القدرة على الاختراع عند الأشعرى ، وهو أمر يرجع إلى الفعل والتأثير ، أو علاقة الله بمخلوقاته لا بطبيعة ذاته وكنهها . وقد علمنا أن الآمدى يميل فيه إلى أكثر الاتجاهات الثلاثة إيغالاً فى التنزيه ، وهو نفى هذا الأخص أصلاً ، وعدم القول به ولو مع العجز عن إدراكه؛ لأن ذات الله لا يماثلها شىء من الذوات.

ثانيهما : أن لهذا البحث قيمة طيبة ينبغى استغلالها فى بيان اتجاه المدرستين الكبيرتين فى علم الكلام ، فيما يتعلق بالصفات الإلهية ، وبالمباحث الكلامية الأخرى :

فنحن نجد أن الوصف الأخص الذى قال به المعتزلة يرجع إلى أمر سلبى، يؤكدون به تنزيهه تعالى ، ووصفه بالتفرد والأزلية وعدم مشابهة المخلوق ، فى حين يرجع الوصف الأشعرى إلى معنى إيجابى يؤكد القدرة والفاعلية فى صفات الخالق عز وجل . ولا شك أن الاتجاه الاعتزالى العام فى الصفات ، هو التأكيد على التنزيه، والاهتمام بصفات السلب، وإبراز جانب التفرد والوحدانية ولو على حساب غيرها من الصفات، على حين

---

(١) انظر : الابكار ١٥١ وقارن بنهاية الأقدام ١٠٨، ١٠٩ .

(٢) نهاية الأقدام ص٩١ .

(٣) الجوينى فى الإرشاد ص٩١، والشامل ١ /١٣٧-١٤٤ .

(٤) انظر : المرجع السابق ومعارج القدس ١٥٧، والمقصد الأسنى ص٢٤، ٢٧ ، ٢٨ .

يتوفر الأشاعرة فى ميدان الصفات على تأكيد صفات المعانى أو الصفات الإيجابية وإبراز جانب القدرة ولو على حساب بعض الجوانب الأخرى .فإذا انتقلنا إلى مسائل العالم والإنسان وجدنا المعتزلة يؤكدون مسائل الحكمة والعناية والسببية والحرية الإنسانية ، ولو على حساب شمول القدرة الإلهية، على حين تحظى هذه الصفة بكل اهتمام الأشاعرة ، وإن مالوا قليلا نحو الجبر ، ونفوا الغرض فى أفعاله تعالى ، وقالوا بمفهومهم الخاص فى العلية .

إن هذا البحث يأتى عابرا بين المسائل الكلامية ، ولكنه يصلح مؤشرا دقيقا على الاتجاه الأصيل لدى المذهبين الكبيرين ، وتلخيصا للروح العامة التى تسرى فى كل منهما، وتفسيراً لكثير من مواقفهما الكلامية .

٣- الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات :

اتفق المتكلمون على مجموعة من الصفات تمثل جوانب الكمال الإلهى ، وأقاموا الأدلة العقلية والنقلية على ثبوتها لله تعالى ، وإن تفاوتت آراؤهم فى طبيعة هذه الصفات وعلاقتها بالذات ، كما اختلفت كلمتهم فى تعدادها أحيانا كما سيأتى بعد قليل .

وهناك أسماء إلهية وردت فى الكتاب والسنة ، تعبر عن محامد وكمالات لله -تعالى- تلقّاها المفكرون بالقبول ، فلاسفة كانوا أو متكلمين(١) ، ولم يخرج على هذا الإجماع إلا الإسماعيلية الذين رفضوا وصفه - تعالى - بأى وصف ، أو تسميته بأى اسم، وزعموا أن الله - تعالى- يمدح بنفى أسمائه وصفاته ، وقد اعتبر ابن الوزير ذلك من أعظم مكائدهم للإسلام(٢).

وهناك محاولات عدة للتفريق بين الاسم والصفة ، وكلها لا يتميز بالحسم والدقة ، ويمكن أن نعتبرها مجموعة من الأمور التى يمكن أن توضح الأمر نوع إيضاح :

(أ) فالصفات هى تلك الأمور التى قام الدليل العقلى على اتصافه - تعالى - بها ، والأسماء هى التى وردت فى الخبر الصحيح كتابا أو سنة ، وهذا ما يمكن استخلاصه من

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٠٦ ، ٢٠٨

(٢) انظر : إيثار الحق ١٦٨ ، ١٦٩ .

كلام البيهقى والغزالى بهذا الصدد(١)، وربما اتفق أكثر المتكلمين عند هذا الحد ، وهناك استثناءات ؛ فبعض المعتزلة يرى إثبات الأسماء عن طريق العقل أيضا مالم تستلزم نقصا(٢).

(ب) إن الاسم يراد به فى القصد الأول الذات والماهية لنفسها ، أو من حيث اتصافها بصفة أو أمر ما، بخلاف الصفة ؛ فيراد بها هذا المعنى القائم بالذات ، أو الأمر المتعلق بها ، وتدل على الذات تبعا ، ولعل هذا ما يريده الرازى والجوينى قبله(٣).

(جـ) أما ابن عربى فإنه يسوى بين الأسماء والصفات ويقول بأنهما نسب للذات .

وواضح أن هناك علاقة ما بين الأسماء والصفات ، لأن كل اسم أو مجموعة من الأسماء تدل على صفة من صفات الذات ، إن لم تدل على الذات نفسها ، فالصفات هى خلاصة للمعانى التى تدل عليها الأسماء أيضا ، ولكن على نحو مفصل ، والآمدى – وإن لم يحاول تعريف كل من الصفة والاسم أو تحديد العلاقة بينهما – يبدو أنه يتصورها على النحو الذى ذكرناه ، إذ هو يعود بكل اسم من هذه الأسماء أو كل مجموعة منها إلى صفة من الصفات النفسية أو السلبية أو الفعلية ، ويقول فى تقسيمه لها : «إن الأسماء منها ما هى صفات نفسانية كالعلم والقدرة ، ومنها ما هى صفات فعلية كالخالق والرازق ، ومنها ما هى صفات سلبية كالغنى . .»(٤) وفى العبارة تجوز والمقصود منها ما يرجع أو يدل على كذا وكذا ، وهو يحاول بعد ذلك رد هذه الأسماء بالتفصيل إلى الصفات المختلفة .

هذا وقد بحث الآمدى الأسماء الحسنى بحثا مستفيضا فى الأبكار(٥) – وعمله فى (المآخذ) لا يعدو تلخيص أقوال الرازى فى هذه المسألة – حيث ختم موضوع الصفات بفصل عن مسألة (الاسم والمسمى والتسمية) ، وهو مبحث قليل الجدوى كما يلاحظ الغزالى (٦) ولا أجد فيه جديدا (٧) . غاية ما فى الأمر أنا نلاحظ ، بشأن تلخيصه لرأى

---

(١) انظر : الاسماء والصفات للبيهقى ص٨ والمقصد الاسنى للغزالى ص١١٢-١١٤ .

(٢) كالجبائى مثلا – انظر : الفرق بين الفرق ص١٦٨ .

(٣) الابكار ١ /١٢٩٨ .

(٤) انظر : المآخذ ١٤٨ – ١٥٢.

(٥) انظر : الابكار ١ /١٢٩٢ – ١٢٩٤.

(٦) المقصد الاسنى ص ١٠ .

(٧) انظر : الابكار ل ١ / ١٢٩٢ وما بعدها .

الأشاعرة فى هذه المسألة ، أنه يحكى اتفاقهم. بل اتفاق العقلاء – على المغايرة بين التسمية والمسمى ، وذهاب أكثرهم إلى أن التسمية وهى إطلاق الأقوال الدالة غير الاسم الذى هو المقول ، أما العلاقة بين الاسم والمسمى ، فقد ذهب بعضهم إلى أنه نفس المسمى مطلقاً . وبعضهم إلى أن من الأسماء ما هو عين المسمى كالموجود والذات، ومنها ما هو غير المسمى كاسم الخالق ، فإن المسمى بكونه خالقًا هو ذاته والاسم هو الخالق ، وهو غير الذات ، ومنه ما ليس نفس ذاته ولا غيرها ، كاسم العالم أو القادر ، فإن المسمى ذاته والاسم ليس نفس الذات ولا غيرها . ويبدو أن الآمدى يميل إلى هذا الرأى(١).

وأهمية هذه الملاحظة دلالتها على أن حصر الآراء فى هذه المسألة فى ثلاثة هى : أن الاسم هو المسمى وغير التسمية ، وعليه جمهور الأشاعرة والماتريدية ، وأن الاسم هو التسمية وغير المسمى ، وهو قول المعتزلة ، وأن الكلمات الثلاث متغايرة المدلول ، كما هو رأى الغزالى – أمرٌ فيه نظر .

إن هذا الحصر فى هذه الثلاثة غير دقيق ، فضلا عن أنه لا يمثل رأى الأشاعرة ، فإن هناك طائفة منهم تذهب إلى التفصيل الذى أشرنا إليه والذى اختاره الآمدى ، ولا تقول بأن الاسم عين المسمى مطلقا . ويلاحظ كذلك إغفال الآمدى لرأى الغزالى المشار إليه آنفاً فى بيانه لآراء الأشاعرة ولا ندرى سبب هذا ، مع أن الرازى معاصره يميل إلى هذا الرأى فى بعض كتبه(٢).

والآمدى يتبع هذا الفصل بفصل آخر عن مآخذ هذه الأسماء ، فيذكر أنه السمع لا العقل، وأنه يكفى فى ذلك الدليل السمعى الصحيح الظاهر ، ولا يشترط أن يكون قطعيا كما يذهب إليه بعض الأصحاب .

ثم يخصص الفصل الأخير لبيان معانى هذه الأسماء ، وهو أهم هذه الفصول الثلاثة، وفيه يشرح معانيها فى إيجاز ويحاول أيضا ردها إلى صفة من الصفات بأقسامها الثلاثة المشار إليها آنفا . وكل ما نلاحظه أنه يخضع فى بيان معانيها للمفاهيم الأشعرية ، فمثلا اسم (الحكيم) يشرحه بقوله : « قيل معناه الحاكم ، وقد سبق تفسيره . وقيل معناه

---

(١) السابق.   (٢) فخر الدين الرازى ص٢١٣– ٢١٥ .

العليم وهو صفة علمية ، وقيل هو المحكم المتقن للأشياء فيرجع إلى صفة فعلية . . »(١) ونلاحظ أنه لا يشير مطلقا إلى معنى الحكمة ، بخلاف الغزالى فى المقصد الأسنى(٢).

كما نلاحظ كذلك أنه يعتمد فى بيان معانى الأسماء على اللغة ، وقد يستشهد أحيانا بالشعر كما فى شرحه لاسم (الصمد)(٣) . وينقل كثيرا عن شيوخ الأشاعرة فى بيان معانى الأسماء ، ولا يخرج عن قولهم(٤) ، بخلاف الغزالى فى المقصد الأسنى الذى ينزع أحيانا إلى بعض الأفكار الفلسفية(٥) ، وإن كان الآمدى قد يلم أحيانا قليلة ببعض المعانى الفلسفية أيضا كتفسيره اسم (الحق) بواجب الوجود لذاته(٦). كما أنه لا يستخدم الألفاظ الفارسية ولا المعانى الصوفية كما فعل فى المآخذ ، متابعاللإمام الرازى(٧) ، وخاصة فى بيان معنى قوله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾ (٨).

وآخر ما نلاحظه أن هذه العناية من جانب الآمدى بموضوع الأسماء الإلهية تصلح ردا على القول الذى وجهه ابن الوزير إلى المتكلمين : « وعادة المتكلمين هنا أن يقتصروا على اليسير من الأسماء ، ولا ينبغى ترك شىء منها ولا اختصاره، فإن ذلك كالاختصار للقرآن الكريم ، ولو كان منها شىء لا ينبغى اعتقاده ولا ذكره ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم »(٩) .

هذا ، وقد تناول الآمدى فى (غاية المرام) موضوعا يتصل بهذه المسألة (هل الصفة نفس الوصف أم غيره) وهو يعتبر صدى للمبحث الخاص بالاسم والتسمية والمسمى ، وقد قرر فيه أن « حاصل النزاع فى ذلك مما لا مطمع فيه لليقين ، بل هو مستند إلى الظن والتخمين »(١٠) ، غير أنه يحاول – فيما يبدو لى – مناقشة حرص المعتزلة على التسوية بين الوصف والصفة بأنهم « بنوا على ذلك انتفاء الصفات عن البارى – تعالى – فى الأزل؛ لضرورة استحالة القول بوجود الواصف فى القدم »(١١).

---

(١) الابكار ١/٢٩٨ب.

(٢) انظر ص ٣٣، ٣٧.

(٣) الابكار ١/٢٩٨أ.

(٤) انظر : الابكار ١/٢٩٧أ،ب.

(٥) انظره فى ص ٢٠ وما بعدها.

(٦) انظر : الابكار ١/٢٩٧أ، ب.

(٧) انظر : المآخذ لوحة ٤٨ب ، ١٤٩أ.

(٨) انظر : المآخذ لوحة ١٥٠ ، ١٥١ ب ، ١٥٢أ.

(٩) إيثار الحق على الخلق ص١٦٩ .

(١٠) غاية المرام ل٦١ب .

(١١) غاية المرام ٦١أ.

هذا وقد أورد الآمدى فى الأبكار على لسان أحد المعتزلة القول بأن « أسماءه – تعالى – كانت له فى الأزل بالقوة والإمكان ، ويجب أن يحمل اتفاق العقلاء على وجود أسمائه فى الأزل على ذلك » . ثم يتصدى للرد على هذا القول(١).

وهذا النص قد يشرح كلام الآمدى السابق ، غير أنه يدل على أنه قول لمجهولين من المعتزلة لا يعبر عن رأى المذهب ، وأنه لا يفيد نفيهم الصفات أو الأسماء فى الأزل ، وإنما هى ثابتة بالقوة على حد تصورهم، وإن كان الوصف والتسمية بالفعل غير حاصلين، لضرورة استحالة القول بوجود الواصف أو المسمّى فى القدم وهذا شيء غير الانتفاء التام.

والآمدى هنا رغم تسامحه وحرصه على إنصاف المعتزلة يلزمهم بمثل الإلزام الذى وجهه إليهم شيخه الأشعرى فى (الإبانة) بأن دعواهم خلق القرآن ستفضى إلى القول بحدوث أسمائه تعالى ، وأنها مخلوقة (٢) ، حيث يروى كذلك عن الإمام أحمد أنه يرى فى دعوى المعتزلة بخلق القرآن الذهاب إلى كون الأسماء الإلهية مخلوقة ، وذلك خطير فى نظره(٣).

وقد تناقل الأشاعرة هذا الإلزام عن شيخهم كما بين ذلك أستاذنا الدكتور النشار، إلا أنه أخذ شكل الإلزام بحدوث الصفات والأسماء عند الشهرستانى بناء على حدوث الواصف والمسمّى ، والاتهام بالقول بقدم العالم عند الإسفراينى ، بناء على أن إطلاق الاسم على الله يستلزم وجود المسمى ، وفى هذا إثبات القديم بجانب القديم . وبهذا يكشف أستاذنا أن ذلك إلزام محض لم يلتزمه المعتزلة أو يقولوا به، ولا يخلو من تحامل من جانب خصومهم الأشاعرة ، وكيف يقول المعتزلة بحدوث الصفات مطلقاً وهى نفس الذات عندهم، أو يذهبون إلى قدم العالم وهم القائلون بأنه –تعالى– خالق كل شيء ، وهو وحده المتفرد بالقدم(٤)؟

٤ – أقسام الصفات وعددها :

يجرى الآمدى على تقسيم غيره من متكلمى الأشاعرة(٥) للصفات بأنها :

---

(١) الأبكار ١ / ٢٩٢ ب ، ٢٩٣أ .   (٢) الإبانة ص٢٨ وانظر : أيضا مقدمة مناهج الأدلة ٣٨–٤٠ .

(٣) انظر : الإبانة ص٣٨ .   (٤) انظر : نشأة الفكر ١ / ٤٦٨، ٤٦٩ .

(٥) انظر : غاية المرام ص ٢٧ ، ٣٨ ، وفخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٢ .

(١) صفات ذاتية : ويسميها هو (الصفات النفسية) وقد تسمى أيضا صفات المعانى أو الصفات الحقيقية ، وهى تلك المعانى القديمة الزائدة على الذات القائمة بها، كالعلم والقدرة وسائر الصفات السبعة(١).

(٢) وصفات فعلية : وهى التى تدل على أمور خارجة عن ذاته تعالى تتصل بأفعاله وتصرفاته وعلاقته بمخلوقاته ، ولهذا يسميها أحيانا الصفات الإضافية ، وذلك كالخالق والرازق ونحوهما ، وهى فى نظره حادثة(٢).

(٣) وصفات سلبية ، وهى صفات لا تدل على أحد الأمرين السابقين ، ومعناها نفى النقص عنه تعالى ، وذلك كالغنى والأول والآخر ونحوها (٣).

وقد يطلق الآمدى – أحيانا– كلمة الصفة الحالية على ما قاله بعض المعتزلة من أمور إثباتية لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم(٤) . مثل العالمية والقادرية غير أنه يذكر ذلك كمصطلح كلامى فقط ، أما هو فيرى بطلان القول بالأحوال بهذا المفهوم كما سنبينه .

وقد يستعمل أيضا لفظ الصفة الحكمية بمعنى الصفة الحالية، إذ يقول فى المبين : «وأما الصفة الحكمية ويعبر عنه بالصفة المعللة ، فما كانت فى الحكم بها على الذات تفتقر إلى قيام صفة أخرى بالذات ، ككون العالم عالما ، والقادر قادرا ، وأما الصفة غير المعللة فلا يفتقر الحكم بها على الذات إلى قيام صفة أخرى بالذات كالعلم والقدرة ونحوها ، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية »(٥) . وواضح أن الصفات الحكمية ليست إلا نتائج أو أحكاما للصفات النفسية ، وعليها يقتصر المعتزلة ، أما الأشاعرة فيثبتون عللها أو أسبابها ، وهى الصفات النفسية .

وأما (الصفات الخبرية) وهى المستفادة من النصوص التى تثبت بظاهرها يدا وعينا وجنبا لله تعالى ، ونحو ذلك ، مما لا تثبته الأدلة العقلية ، وإن ورد فى النصوص

---

(١) انظر : الأبكار ١ /١٢٩٨.   (٢) انظر : الموضع السابق ول ١٢٢ أ من الأبكار وبحر الكلام ص١٦ .

(٣) انظر : الأبكار ١ /١٢٩٨.   (٤) المبين ل ١٦ ب.

(٥) المبين ل ١١٦ ، ب .

الصريحة؛ فإن الآمدى يقف منها موقفا حاسما فيؤول ما جاء منها فى نص صحيح ، ويرى أن الصفات لا تثبت إلا بالأدلة القطعية ، أما هذه فظواهر تقابلها احتمالات أخرى ينبغى المصير إليها دفعا للتشبيه كما سنوضحه بعد قليل. وهو فى هذا يتابع ما استقر عليه متأخرو الأشاعرة ، وخاصة الإمام الرازى الذى ألّف فى هذه الصفات كتابه (تأسيس التقديس)، وأهداه إلى العادل الأيوبى خلافا لشيوخ المذهب الأوائل(١) .

المعتزلة هم أصحاب هذا التقسيم الثلاثى للصفات إلى ذاتية وفعلية وسلبية(٢) ، وتابعهم الأشاعرة على ذلك ، ووافقوهم فى القول بحدوث صفات الفعل (٣). ويقال إن التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ترجع إلى الإمام أبى حنيفة(٤) ، وقد قال بها أيضا عبد الله بن كلاب (٥). أما الماتريدية فهم يقسمون الصفات أيضاً إلى صفات ذات وصفات فعل ، ولكنهم يؤكدون قدمها جميعا وينتقدون الأشاعرة لقولهم بحدوث صفات الأفعال (٦). ويرى الفلاسفة أن الصفات إما سلوب وأعدام هدفها سلب النقائص عن الله ، وإما إضافات ونِسَب للذات ، وهى كمالات تتصف بها ، لكنها لاتدل إلا على الذات نفسها مع اعتبارات ذهنية(٧) فحسب. وهو الرأى الذى يميل إليه ابن عربى أيضا(٨).

أما عن تعداد الصفات النفسية الإيجابية فإن الآمدى يجرى فى الأبكار وغاية المرام على إثبات الصفات السبع المعروفة : «مذهب أهل الحق من الأشعرية أن الواجب بذاته قادر بقدرة مريد بإرادة عالم بعلم متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة ، وهذه كلها صفات وجودية أزلية زائدة على ذات واجب الوجود»(٩) ، وإن كان يجمع بين السمع والبصر – وفى كلا الكتابين أيضا – فيما يسميه (الإدراك)عند إثبات هذه

---

(١) انظر : الرسالة المدنية لابن تيمية ص١١، ١٢.

(٢) انظر : نشاة الفكر د/ النشار ١ /٥٠٥.

(٣) انظر : مناهج الأدلة ص ٣٨، ٤٢.

(٤) انظر : نشاة الفكر ٢ /٢٣٤ ، ٢٣٥.

(٥) الموافقة ١ /١٨٩.

(٦) انظر : بحر الكلام ص ١٥، ١٦ ومقدمة مناهج الأدلة ٤٩، ٥٠٥ ونشاة الفكر ١ /٢٣٥.

(٧) انظر : : تسع رسائل لابن سينا ص١٣٥ والأبكار ل ١ /١٥٤ ومناهج الأدلة - المقدمة – ص ٤٠ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩.

(٨) كما أخبرنى استاذى الدكتور محمود قاسم ، وانظر «عقيدة فى التوحيد» لمحيى الدين بن عربى ط القاهرة بدون تاريخ ، ص١٦ .

(٩) الأبكار ١ /٥٣ب ، ٥٤ أ وانظر : ص ٥٢ من غاية المرام ، وما بعدها .

الصفات تفصيلا(١)، أما صفة (البقاء) فهى كالقدم عنده لا تعنى أكثر من استمرار الوجود فليست صفة وجودية ، وكلتاهما ترجعان إلى انتفاء سبق العدم لوجوده ولحوقه له كما سيأتى، وإن كان فى (المآخذ) يتابع الإمام الرازى فى (المطالب العالية)(٢) فى تعداده الصفات الوجودية ثمانى لاعتباره البقاء واحداً منها ، دون أن ينبه على وجهة نظره التى عبر عنها فى كتبه الخاصة من أن البقاء ليس صفة وجودية(٣)، ولكنه فى هذا الكتاب نفسه يعرض للقول الذى أورده الرازى فى (المطالب العالية) على وجه الاستنكار، بشأن من أثبت المعانى الثمانية مع الذات وأنه أدخل فى الكفر من القائل بالثلاثة(٤): فيقول : « وقيل : من أثبت الثمانية القديمة قال بتاسع تسعة فهو أولى بالكفر من القائل بثالث ثلاثة، وأنت عرفت أنه لا يلزم من المشاركة فى القدم المشاركة فى الإلهية »(٥) ، أى أن القول بقدم الصفات لا يلزم منه تعدد الآلهة ، لما سبق من أن القدم ليس هو أخص وصف الإله عند الأشاعرة .

كما يعرض لصفة التكوين التى أثبتها الماتريدية صفة إيجابية قديمة كمبدأ لسائر الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما (٦)، فيذكر الخلاف فى إثباتها صفة أزلية مستقلة عن القدرة والإرادة، ويعرض حجة الطرفين مؤيدا الرأى القائل إن التكوين هو المكوَّن ، وليس بمعنى إيجابى ، بل هو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، أى أنه عبارة عن التعلقات الحادثة لصفة القدرة وليس صفة مستقلة(٧). كما أنه يختلف مع الماتريدية فى تفرقتهم بين المشيئة والإرادة (٨)، ويعتبرهما شيئا واحدا كما سيأتى .

والآمدى فى تأييده لموقف جمهور الأشاعرة فى الاقتصار على إثبات الصفات السبع يختلف مع ابن تيمية ومتكلمى السلف الحريصين على إثبات كل ما وصف الله – تعالى – به نفسه أو وصفه به رسوله دون تفرقة ، فالعلو والوجه واليد والاستواء كلها صفات حقيقية من حيث أخبر بها الشرع ، ولا تعارض العقل عندهم(٩)، كما يختلف أيضا مع

---

(١) الأبكار ١/١٩٩ أ و مابعدها ، وغاية المرام ص ١٢١ – ١٣٣ .

(٢) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤ ويلاحظ انه ينبه على قوله بانحصارها فى السبعة فى كتب اخرى له .

(٣) المآخذ ل ٤٦ ب.   (٤) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤ ، ٢٢٥.   (٥) المآخذ ل ١٥٠.

(٦) انظر مناهج الأدلة (المقدمة) ص٤٩ ، ٥٠ وشرح النسفية ٢٣٤ ، ٣٠٨ – ٣٢٤ .

(٧) المآخذل ل ١٤٨ والأبكار ١ / ١٢١ أ ، ب.   (٨) انظر : بحر الكلام ١٥ وشرح النسفية ٢٣٤ .

(٩) انظر : الفصَل ، الجزء الثانى ١٤٩ – ١٥٣ .

ابن حزم الظاهرى الذى يعارض فى تسمية هذه الكمالات الإلهية صفات ، كما يعارض فى حصرها فى ثمانية(١)، كما يختلف مع ابن عربى الذى يسوى بين الأسماء والصفات وإن كان يؤثر ، كابن حزم ، كلمة أسماء على كلمة صفات(٢).

غير أنه لا يتطرف كغيره من الأشاعرة فينفى ما سوى الصفات السبع ، بل إنه يثبتها لقيام الدليل عليها ، ويتوقف فيما عداها ، إذ لم يقم الدليل عنده على إثباته او نفيه ، وقد سبقه إلى هذا الرأى الإمامان الغزالى والرازى(٣) ، يقول الآمدى فى المآخذ : «زعم المتكلمون انحصار الصفات فى ثمانية ، هى كونه تعالى حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما باقيا ، إذ دل الدليل عليها دون غيرها فوجب إثباتها ونفى ما عداها .. وهو ضعيف لأن عدم الدليل ليس دليل العدم .. والأولى الجزم بما ثبت والتوقف فى الباقى»(٤) . وهو يؤكد موقفه هذا فى غاية المرام والأبكار(٥). ونلاحظ هنا أن الآمدى يطبق القاعدة المنهجية . القاضية بعدم بطلان المدلول لبطلان دليله التى عرضناها من قبل، كما أنه يقف موقفاً وسطاً بين بعض الأشاعرة الذين يقولون بنفى ما عدا السبع(٦)، أولئك الذين يصفهم ابن تيمية بالغلو فى قوله : «الأشعرية يقولون : إن له صفات سبعا : الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، وينفون ما سواها . وغلاتهم يقطعون بنفى ما سواها»(٧) ، وبين بعضهم الآخر ، الذين يثبتون البقاء والوجه واليدين والعينين والاستواء ، وغيرها صفات قديمة لله تعالى ، كالشيخ الأشعرى وبعض الأصحاب ، وهو يناقش هؤلاء الشيوخ المتقدمين فيما أثبتوه من الصفات(٨) الخبرية مؤولا لها جميعا ، كما سيأتى بيانه فى (معرفة التنزيه) .

٥- الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات :

يجرى الآمدى على مذهب الأشاعرة فى الصفات الإيجابية من حيث خصائصها

---

(١) انظر : الرسالة المدنية لابن تيمية ص ١١ ، ١٢ ، ونقض المنطق له ايضًا ص ١٤٢ وما بعدها .

(٢) كما افادنى بذلك استاذى الدكتور قاسم، وقارن رسالة ابن عربى إلى فخر الدين الرازى، ط عالم الفكر بالقاهرة، ص ١٥ ، وص٤٤ من رسالة «التنبيهات» له .

(٣) انظر : غاية المرام ص ١٣٥ – ١٣٧ر وانظر : المحصل ص ١٣٦ وفخر الدين وآراؤه ٢٢٤ .

(٤) المآخذ ل ٤٦ ب ، ٤٧ ا.

(٥) انظر : غاية المرام ص ١٣٥ .

(٦) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ والأبكار ١ /١١٢ .

(٧) الرسالة المدنية ص ١١ .

(٨) انظر : غاية المرام ص ١٣٥ – ١٣٧ .

وعلاقتها بالذات مع بعض التصرف فى عرض المذهب :

(أ) فهى عبارة عن معان وجودية زائدة على الذات ومغايرة لها من حيث المفهوم .

(ب) وهى مع هذا قائمة بالذات واجبة لها لاتنفك عنها، وهى جزء من مفهوم اسم الله تعالى ، وهذان هما المبدآن اللذان يعبر عنهما الأشاعرة بالصيغة المشهورة (ليست الصفات عين الذات ولا غيرها) . والآمدى يعرض لهذه الصيغة ويشرحها شرحا واضحًا جديدا .

(جـ) وهى تبعا لهذا قديمة قدم الذات نفسها .

(د) وهى ليست واجبة بنفسها بل بالذات ، ولذا فهو لا يمانع – إذا دعا الأمر – في

الجعد بن درهم ٣٧٠

الجلال الدوانى ٢٠٢ / ٤٧٥ /٣٩١

الجنيد ٢٠٢ / ٢٤٦ / ٣٦٢ / ٣٨٢

الجهم بن صفوان ٢٥٠ / ٣٧٠ / ٤٦٧ / ٤٩٧

الجواليقي ٣٢٨

الجويني ١٩ / ٢٣ / ٥٠/ ٥٨/ ٥٩ / ٦٣ / ٩٨ / ١٢٤ / ١٢٥/ ١٣٤
١٣٥ / ١٣٦/ ١٤٥ /١٤٦ / ١٥٢ / ١٥٣ / ١٥٧ / ١٦٨/١٦٩
١٧٩ / ١٨٢ / ١٨٦ / ١٨٧ / ١٩٠ / ١٩٩ / ٢٠٣ / ٢٠٤
٢٠٦ / ٢٢٠ / ٢٢٦ / ٢٢٧ / ٢٣٣ / ٢٣٨ / ٢٤٩ / ٢٥٤
٢٥٦ / ٢٨٢ / ٢٩٩ / ٣٠٠ / ٣٠١ / ٣٠٨ / ٣٢٩ / ٣٣٣
٣٣٦ / ٣٣٨ / ٣٤٠ / ٣٤٢ / ٣٤٣ / ٣٤٤ / ٣٤٦ / ٣٤٧

٣٥٦ / ٣٥٧ / ٣٧٠ / ٣٧١ / ٣٧٤ / ٣٩٣ / ٤٠٢ / ٤٢٦
٤٣٥ / ٤٤٩ / ٤٧٥
الجيلانى ٢٣ / ٤٤٠ / ٤٧٦
الحارث المحاسبي ١٢٤ / ٢٠٢ / ٣٤٢
الحسن أبو بكر القدسي ٩٣
الحسن بن الصلاح ٢١
الحسن بن الهيثم ٢٩١
الحسن بن سوار البغداد ٤٠٩
الحسين بن على ٥٠٤
الحلاج ٣٦٢
الحلى الشيعي ٢٦٥
الخضر ٤٣٣
الخضيري ١٦٠
الخونجي ١٠٢ / ١٠٣
الخياط (أبو حسين) ٣٨٦ / ٣٨٨
الخيالي ٤٧٥
الدلجي (شمس الدين) ٩٠
الديلمي ٤٧٦
الذهبي ٤٧ / ٤٨ / ٥٠ / ٥١ / ٥٢ / ٥٣ / ٥٨ / ٢٥٤
الرازى ١٦ / ١٧ / ١٨ / ١٩ /٢٠ / ٢١ / ٥٣ / ٥٨ / ٦٥ / ٦٩/ ٧٤
٧٨ / ٧٩ / ٨١ / ٨٢ / ٨٣ / ٨٤ / ٨٦ / ٨٨ / ٩٠ / ٩٢ /٩٣
٩٩ / ١٠٠ / ١ ١٠ / ١٠٢ / ١٠٤ / ١٢٦ / ١٣٣ / ١٣٧/ ١٣
١٤٧ / ١٥٣ / ١٧٦ /١٧٨ /١٧٩ ١٨١ / ١٨٢ / ١٨٣ / ١٨٤
١٨٦ / ١٩٣ ١٩٤ / ١٩٨ / ١٩٩ / ٢٠٢ / ٢٠٦ / ٢٠٧/ ٢٠٨
٢١١ /٢١٢ / ٢١٣ / ٢٢١ / ٢٣١ / ٢٣٨ / ٢٣٩ /٢٤٩ /٢٥٠
٢٥١ / ٢٥٢ / ٢٥٣ / ٢٥٤ / ٢٦١ / ٢٧٢ / ٢٨٤/٢٨٧ /٢٩٥
٢٩٩/٣٠١ / ٣٠٥ / ٣٠٨ / ٣١٠ / ٣١١ / ٣١٤ / ٣٢٠/ ٣٢٥
٣٣٠ / ٣٣١ /٣٣٣/ ٣٣٦ / ٣٣٨ / ٣٤٠ / ٣٤١ / ٣٤٢/ ٣٤٣
٣٤٤ / ٣٤٦ / ٣٤٧ / ٣٤٩ / ٣٥٦ / ٣٥٧ / ٣٥٨/ ٣٦١ /٣٦٣

٣٦٤ /٣٦٩ / ٣٧١ / ٣٧٢ /٣٧٣ / ٣٧٥ / ٣٨٠ / ٣٨٤/ ٣٨٩

٣٩٠ / ٣٩٣ / ٣٩٦ / ٣٩٨ / ٤٠٠ / ٤٠٢/ ٤٠٧ /٤٠٨/ ٤٠٩

٤١٧ / ٤٣٥ / ٤٣٦ /٤٣٧ / ٤٥٠ / ٤٥٢ / ٤٥٤ /٤٦١ /٤٦٣

٤٧٢ / ٤٧٣ / ٤٧٤ / ٤٨١ / ٤٩٩ / ٥٠٩

الراضي (الخليفة) ٣٦٢

الرفاعي ٢٣

الزركان ٧٨ / ٨١ / ٨٣ / ١٩٨ / ٢٨٤ / ٢٩٥ / ٣١٤ / ٣٤٣ / ٤٣٦

الزركشي ١٣٨ / ٤٣٥

الزركلي ٢٨ / ٦٨ / ٧٥ / ٨٦

الزنجاني ٤٣٥

السبكي ٢٠ / ٢٧ / ٤٤ / ٤٨ / ٤٩ / ٥٠ / ٥٣ / ٦٧ / ٧٢ /٨٦ / ٨٩

٩١ / ٩٣ / ٢٥٤ / ٢٦٥ / ٤٣١

السراج الطوسي ٣٨٢ / ٣٨٤

السعد التفتازاني ٩٠ / ١٨٩ / ٢٢١ / ٣١٣ / ٥٠٠

السهروردي ١٦ / ٢٣ / ٢٤ / ٣٤ / ٣٥ / ٣٦ / ٧٩ / ١٨٦ / ٤٠٧

السيالكوتي ١٤٠ / ٤٧٥

السيد البدوي ٢٣

السيد المرتضي ٥٦

السيد عيسى المعلوف ٧٧

السيوطي ١٨ / ٢٨ / ٤٨ / ٧٩ / ١٣٣

السيوفي ١٠١

الشاذلي ٢٣ / ٢٤ / ٤٤٠

الشاطبي ١١٨ / ٤٢٩

الشافعي ١٨ / ٤٧ / ٥٧ / ٢٠٢

الشحام ٣٩٢

الشريف الرضي ٥٦

الشريف المراغي ٧١

الشريف المرتضى ١٠٣

الشعراني ٣٢

الشهرستاني ٩٢ / ١٠٤ / ١٢٦ / ١٤٧ / ١٥٨ / ١٦٩ / ١٨١ /٢٠٩ /٢١٩ /٢٢٠ /٢٢٧ / ٢٢٨ / ٢٣١ / ٢٤٠ / ٢٤٣ / ٢٤٨ / ٢٥٠/٢٤٩ /٢٥٤ /٢٥٨ / ٢٦٤ / ٢٦٨ / ٢٧٠ / ٢٧٢ / ٢٧٣ /٢٧٤ /٢٨٠ /٢٨٢ / ٢٨٨ /٣٠١ / ٣١٢ /٣٢٠ / ٣٢٨ / ٣٢٩ / ٣٣٠/ ٣٣٣ /٣٤٧ /٣٤٩/ ٣٥٧ / ٣٥٨ / ٣٧١ / ٣٧٢ / ٣٧٣ / ٣٨٦/ ٣٨٩ /٣٩٣ / ٤٠٢ / ٤٠٣ / ٤٠٧ /٤٠٩ / ٤١٠ / ٤١١ /٤١٢/ ٤٥٠ /٤٨٣

الشيرازي(صدر الدين) ١٩٢ / ١٩٣ / ٣١٩

الصاحب فخر القضاة ٤٩

الصادق ٣٢٨

الصالح (نجم الدين أيوب) ٤٣

الصفدي ٦٥

الطحاوي (أبو جعفر) ٣٢ / ٩٠ / ٣٢٤

الطرطوشي ٢٠٢

الطوسي (أبو الفتح) ١٥ / ١٨ / ٢١ / ٣٧ / ٨٢ / ٨٣ / ١٩٩ / ٣٠٤ / ٣١٣/ ٣٥٢ /٤٠٧ / ٤٥١

الظاهر بن صلاح الدين ١١

العادل ١١ / ١٣ / ١٤ / ٤٠ / ٤١ / ٢١١

العز بن عبد السلام ١٧ / ١٨ / ٢٠ / ٢٢ / ٢٣ / ٤٢ / ٤٤ / ٤٧ / ٤٨ /٤٩ / ٥٠ /٦٤ / ٢٧٣ / ٤٣١

العزيز بن الظاهر ٩٨

العزيز بن صلاح الدين ٣٦ / ٣٧ / ٩٨

العلاف ٢١٤ / ٢٥٠ / ٤٩٧

العماد الأصفهاني ١٥

العماد الكاتب ١٥

العماد بن السلماس ٤٩

الغزالي ١٦ / ٢٣ / ٣٣ / ٣٨ / ٥٨ / ٦١ / ٦٣ / ٦٥ / ٦٦ /٧٤ / ٩٦ /٩٨ / ١١٣/ ١١٩ / ١٢٤ / ١٣٥ / ١٣٧ / ١٤٦ / ١٤٩/ ١٥٣

١٥٥ / ١٥٦ / ١٥٧ / ١٥٨ / ١٦٠ / ١٦٧ / ١٧٠ / ١٧٩ / ١٨١
١٨٤ / ١٨٥ / ١٨٦ / ١٨٩ / ١٩٠ / ١٩١ / ١٩٩ / ٢٠١ / ٢٠٢
٢٠٤ / ٢٠٦ / ٢٠٧ / ٢٠٨ / ٢١٣ / ٢٢١ / ٢٣١ / ٢٣٦/٢٣٨
٢٣٨ / ٢٥٤ / ٢٥٧ / ٢٦١ / ٢٦٥ / ٢٧١ / ٢٧٢ / ٢٧٣/٢٧٥
٢٧٧ / ٢٨٢ ٢٨٨ / ٢٩٣ / ٣٠١ / ٣١١ / ٣١٢ / ٣٢٩ / ٣٣١
٣٣٣ / ٣٤٠ / ٣٤٢ / ٣٤٦ / ٣٥٥ ٣٥٧ / ٣٥٨ / ٣٦٢ / ٣٦٣
٣٦٤ / ٣٦٩ / ٣٧١ / ٣٧٣ / ٣٧٥ / ٣٨٢ / ٣٩٢ / ٣٩٣ / ٣٩٤
٤٠٢ / ٤٠٧ / ٤٣٧ / ٤٤٣ / ٤٥١ / ٤٥٢ / ٤٣٥ / ٤٤٥/٤٥٥
٤٧٣ / ٤٨١ / ٤٨٣ / ٤٨٥ / ٤٩١ / ٤٩٣ / ٥٠٥ / ٥٠٦ / ٥٠٨
الفارابى ١٧٥ / ١٧٧ / ٢٠١ / ٢١٥ / ٢١٧ / ٢٣٩ / ٢٦٩ / ٢٨٥
٣٢٠ / ٣٦٨ / ٣٦٩ / ٣٧٠ / ٣٧٩ / ٣٨٠ / ٣٨١ / ٣٨٤
٣٩٤ / ٤٠٩ / ٤٥٧ ٤٨١
القاسم بن سلام ٣١ / ٥٦ / ٥٧
القاضى الفاضل ١٥
القاضى عبد الجبار ٥١ / ٦٣ / ١١٩ / ١٤٢ / ١٤٥ / ١٥٢ / ١٥٣ / ١٥٨ / ١٧٠
١٧٩ / ٢٠٣ / ٢٢٢ / ٢٢٣ / ٢٥٣ / ٢٨٥ / ٢٨٨ / ٢٩١ / ٢٩٣
٢٩٥ / ٣٠٥ / ٣١٢ / ٣١٤ / ٣١٩ / ٣٣٣ / ٣٣٩ / ٣٦٨ / ٣٧٢
٣٨٧ / ٣٩٥ / ٣٩٧ / ٤٠٢ / ٤٣٦ / ٤٥١ / ٤٧١ / ٤٨٣/٤٨٧
٤٨٩ / ٥٠١ / ٥٠٣
القديس أوغسطين ٢٤٤
القشيرى ٣٠٠ / ٣٥٢ / ١٥٦ / ٣٦٢ / ٣٦٩ / ٣٨٢ / ٤٥١
القطب التحتانى ٨٢
القفطى ١٥ / ٢٧ / ٢٨ / ٣٠ / ٣١ / ٣٥ / ٣٦ / ٣٨ / ٤٤ / ٤٥ / ٦٢
٦٩ / ٧٥ / ٨١ / ٨٢ / ٨٦
القلانسى (أبو العباس) ١٢٤ / ٢٩٨ / ٣٠٣
القوطى ٥٠١
الكامل ١٠ / ١١ / ١٢ / ١٤ / ٢٠ / ٢٩ / ٤٠ / ٤٣ / ٤٤ / ٤٥
الكرامى (أبو محمد) ٣٢٥
الكعبى ٢٣٩ / ٢٨٤ / ٣١٥ / ٣٩٠ / ٥٠١

الكلاباذى ١٨٠ / ٢٠٢ / ٣٥٢ / ٤٥١
الكمال بن يونس ١٧
الكندى ١٧٧ / ١٧٨ / ٢٠١ / ٢١٥ / ٣١٠/ ٣٣٣ / ٣٤٩ /٣٨١ /٤٢٣
٤٥٧
الماتريدى (أبو منصور) ١٧٩ / ١٨١ / ٢١٦ / ٢٣٦ / ٣٥١ / ٣٦٩ / ٤٣٩/ ٤٧٥
المثنوى ٤٣٩
المحتسب ١٦
المراغى ٦٤
المرسى أبو العباس ٤٤٠
المسعود بن الصالح ٤٣
المعظم عيسى ١١ / ١٢ / ١٤ / ٢٢ / ٤١ / ٤٢ / ٤٣ / ٦١ / ٦٨ / ٨٠ /٩٧
١٠٥
المغيرة بن سعيد ٣٢٥
المفضل الأبهرى ١٥
المنصور بن تقى الدين ١١ / ١٢ / ١٤ / ٤٠ / ٤١ / ٨٠
المهنى ٦٤
الموفق الأشعرى ٣٢
الموقف السلفى ٤٧٧
الموقف الأشعرى ٤٨٠
الناصر داود ١١ / ١٢ / ٣٤ / ٤٣ / ٤٤ / ٤٦
النجار ٢٣٩
النسفى الماتريدى ٩٣ / ١٧٩ / ١٧٧ / ٢٣٠ / ٣٣٥ / ٣٦٩ / ٣٩٥ /٤٠١ /٤٣٠
٤٦٩ / ٤٧٥ / ٤٧٩
النشار (د.على سامى) ٢٤ / ٦٤ / ١١٨ / ١٢٦ / ١٦٦ / ١٦٨ / ٢٠٩ / ٣٠٠ / ٣٤٢
٣٧٠ / ٣٨٧ / ٤٠٣ / ٤٠٩ / ٤٣٠ / ٤٣١ / ٤٤٠ /٤٥٠/٤٧٢
النظام ٢٣٩ / ٤٠٩ / ٤١٧ / ٤٢٥ / ٤٣٢ / ٤٦٣ / ٥٠١
النعيمى ٤٥
الهجيمى ٣٢٧
الهراس ٣٤٤ / ٣٩١ / ٤١٧ / ٤٣٢ / ٤٤٨

اليافعى ٦٩ / ٧١ / ٧٥ / ٧٨ / ٨٦ / ٩١ / ٩٩
اليونينى (عبد الله) ٢٣ / ٢٤
أنستاس الكرملى ٣٩٥
بارمنيدس ١٧٧
بروكلمان ٢٨ / ٣٥ /٣٦ / ٥٩ / ٦٧ / ٧٢ / ٧٥ / ٧٦ / ٧٧ / ٧٨ / ٨٣ / ٨٥ / ٨٦ / ٨٧ / ٩٨ / ١٠٢ / ١٠٣
بويج (الأب) ٨٤
بينس ٤٠٣
بيومى مدكور ٤٩٢ / ٤٩٣
تقى الدين سليمان ٥٢
تقى الدين عمر ١١ / ١٤ / ١٥ / ٣٧
جالينوس ٧٤ / ٤٥٠
جبريل (الأمين) ٢٦٧ / ٤٧٧
جعفر بن حرب ١٥٢
جلال الدين (السلطان) ١١ / ٢٢
جلال الدين الرومى ٢٤ / ٤٣٩ / ٤٤٠
جمال الدين المصرى ٤٢
جمال الدين بن خوارزم ١٠
جمال الدين محمد ٥٣ / ٥٤
حاتم الطائى ٤٨٩
حاجى خليفة ٧٥ / ٧٨ / ٧٩ / ٩٢
حفصة ٣٦٨
حمزة بن يوسف ٧٨
حمودة غرابة ٤٧٢
خليل بن كيكلدى ٨٩
داود الأصبهانى ٣٤١
داود باشا ٥٩
ديمقريطس ٧٤ / ٣٩٤ / ٤٥٠
ديوناس ٤٤٩

ذو النون ٣٥٢
ركن الدين ٢٢
روزنتال ٨٦
زهير الأثرى ٣٤١
سبط ابن الجوزى ٢٧ / ٤٢
سركيس ٦٨ / ٩١
سليمان باشا ٥٩
شرف الدين محمد ١٦
شمس الدين بن عمر ٥٢
شيث ٤٩٠
صالح أحمد العلى ٨٦
صلاح الدين الأيوبى ٩ / ١٠ / ١٢ / ١٣ / ١٤ / ١٨ / ٢٢ / ٢٣ / ٢٤ /٣٥/ ٣٧ / ٤٢
صواب ٤٣
ضرار بن عمرو ١٩٩ / ٢٠٣ / ٢٥٠ / ٢٦٨
عبد الرحمن الجامى ٣٨٢ / ٣٨٣ / ٣٨٤
عبد الرحيم القنائى ٢٣
عبد الزهراء الحسينى ٥٦
عبد الغنى المقدسى ٣١
عبد الله الشرقاوى ٢٨
عبد الله بن سعيد ٢٨١
عبد الله بن وبردي زاده ٨٨
عبد الله محيي الدين ٣٢
عبد الواحد الآمدي ٥٦
عثمان بن عفان ٥٠٤ / ٥١٠
على بن سهم ٣٤١
على بن مهدى الطبري ٢٩٩
على بن أبي طالب ٥٦ / ١٧٩ / ٢٠٢ / ٣٤٩ / ٣٦١ / ٥٠٩ / ٥١٠

عمر بن الخطاب ٥٠٥ / ٥١٠
عنتر ٤٨٩
عيسي (المسيح) ١٥٣ / ١٨٨ / ٣٦٤
غيلان ٤٦٧
فخر الدولة بن المطلب ٣٢
فخر الدين بن الخطيب ٦٣
فلوطرخين ٤٤٩
قنواتي (الأب) ٨١
كحالة ٦٧ / ٧٥ / ٨٦
كوكبوري ١٥ / ٢٤
مالك ٥٣ / ١٣٦ / ٢١٥ / ٣٥٧
محمد أسعد أطلس ٥٩
محمد الأصفهاني ٨٢
محمد الكاظم ٥٦
محمد بازلي الكردي ٩٣
محمد بن سعيد اليمني ٨٢
محمد بن عبد الله ٢٠ / ٨٩ /١١٣/ ١١٤ / ١١٨ / ١١٩/ ١٢٢ / ١٢٣/ ١٢٤
(رسول الله) ١٢٦ / ١٣٥ / ١٣٦ / ١٣٧ / ١٣٩ / ١٦١ / ١٦٧ / ١٧٨
١٨١ / ٢٦١ ٢٦٥ / ٢٦٧ / ٢٧٤ / ٢٧٥ / ٢٧٦ / ٢٧٧
٢٧٨ / ٢٨٣ / ٣٢٦ / ٣٣٨ / ٣٣٩ / ٣٦٩ / ٣٧٣ / ٤٧١
٤٧٣ / ٤٧٩ / ٤٨٠ / ٤٨٢ / ٤٨٤ / ٤٨٥ / ٤٨٦ / ٤٨٧
٤٨٨ / ٤٨٩ / ٤٩٣ / ٤٩٤ / ٤٩٦ / ٤٩٩ / ٥٠٢ / ٥٠٣
٥٠٤ / ٥٠٦ / ٥١٠
محمد بن محمد داود ٩٣
محمد عبده ٢٠٢ / ٢٣٠ / ٣٩١
محمود قاسم ٤٦ / ١٥٧ / ١٦٠ / ١٧٠ / ١٨٦ / ٢٣٢ / ٢٣٧ / ٢٤٨
٢٥٧ / ٣١١/ ٣٥١ / ٣٥٩ / ٣٦٩ / ٣٨٦ / ٣٨٨ / ٣٩٤
٤٢٩ / ٤٣٩ / ٤٤٧
مريم بنت عمران ٣٦٤

مسعود بن محمود ٤٤

مسلم ٥٨

مسيلمة ٤٨٩

مصطفى الحمامي ٨٨

مصطفى صبري ٤٧٢ / ٤٧٥

معبد ٤٦٧

معمر ٤٣١ / ٤٥١

مقاتل بن سليمان ٣٢٦ / ٣٢٧

مهر شاه ٨٥

موسى (النبي) ٢٧٩ / ٣٦٤ / ٤٣٣

موسى بن ميمون ٢٤

موفق الدين ابن قدامة ٣١

نظام الملك ١٣

نوح (النبي) ٢٨٢

نور الدين زنكي ١٠ / ١٣

نيوتن ٤٣٩

هشام الجواليقي ٣٤١

هشام بن الحكم ٢٥٠ / ٢٥٥ / ٢٥٨ / ٣٢٨ / ٣٤١ / ٣٥٢ / ٤٥٠

واصل بن عطاء ٢١٤ / ٢٣٧ / ٤٣٤

ولهم كوتش ٨٤

ياقوت ٢٩

يحيي النحوي ١٧٧

يحيي هويدي ٣٨٦

يعقوب (النبي) ٤٥

يعقوب بن يوسف ١٠

يوحنا النحوي ٢٤٤

فهرس الطوائف والفرق

الطائفة - الفرقة **الصفحات**

أشاعرة المغرب ١٩

أصحاب الوحدة ٤٣٢ / ٤٣٩
٤٣٥ / ٤٩٤ / ٥٠١

أهل الحق (الأشاعرة) ١١١ / ٢١١ / ٢٣٩ / ٢٤٩ / ٢٦٧ / ٢٦٩ / ٢٨٤ / ٣٧٦ / ٣٧٩ / ٣٩٧ / ٤١٧
٤٣٥ / ٤٩٤ / ٥٠١

أهل السنة ١٣ / ١٧ / ١٨ / ٢٢ / ١٢٣ / ٢٣٦ / ٢٤٧ / ٢٦٥ / ٢٦٨ / ٢٨٠ / ٢٩٨ / ٣٢٦
٣٥٢ / ٣٥٦ / ٣٦٢ / ٣٦٧ / ٤٠١ / ٤٥٠ / ٤٩٦ / ٥٠٠ / ٥٠٣ / ٥٠٤ / ٥٠٦
٥٠٧ / ٥٠٨ / ٥٠٩ / ٥١٠ / ٥١١

الأزارقة ٥٠١

الأشاعرة ١٨ / ٢٠ / ٢٤ / ٣٤ / ٣٥ / ٣٨ / ٣٩ / ٤٠ / ٤١ / ٤٥ / ٤٨ / ٥٨ / ٦٣ / ٦٥
٨٥ / ٨٩ / ٩٢ / ٩٧ / ٩٩ / ١٠٧ / ١٠٩ / ١١١ / ١١٣ / ١١٤ / ١١٦ / ١١٨
١١٩ / ١٢٣ / ١٢٤ / ١٢٧ / ١٢٨ / ١٢٩ / ١٣١ / ١٣٦ / ١٣٧ / ١٣٩ / ١٤٠
١٤٣ / ١٤٤ / ١٤٥ / ١٤٦ / ١٤٧ / ١٤٨ / ١٤٩ / ١٥٠ / ١٥١ / ١٥٢ / ١٥٣
١٥٨ / ١٦٠ / ١٦٥ / ١٦٨ / ١٦٩ / ١٧٥ / ١٧٩ / ١٩٧ / ١٩٨ / ٢٠١ / ٢٠٤
٢٠٥ / ٢٠٧ / ٢٠٩ / ٢١٠ / ٢١١ / ٢١٢ / ٢١٣ / ٢١٤ / ٢١٦ / ٢٢٠ / ٢٢١
٢٢٤ / ٢٢٥ / ٢٢٦ / ٢٣١ / ٢٣٦ / ٢٣٧ / ٢٣٨ / ٢٣٩ / ٢٤١ / ٢٤٤ / ٢٤٧
٢٤٨ / ٢٥٢ / ٢٥٤ / ٢٥٦ / ٢٥٨ / ٢٦١ / ٢٦٤ / ٢٦٦ / ٢٦٧ / ٢٦٨ / ٢٧٢
٢٧٧ / ٢٨٠ / ٢٨٥ / ٢٨٦ / ٢٨٧ / ٢٨٨ / ٢٩٠ / ٢٩٤ / ٢٩٥ / ٢٩٦ / ٢٩٧
٢٩٨ / ٢٩٩ / ٣٠٠ / ٣٠١ / ٣٠٣ / ٣٠٧ / ٣٠٨ / ٣١٢ / ٣١٥ / ٣٢٠ / ٣٢٧
٣٢٩ / ٣٣٠ / ٣٣١ / ٣٣٥ / ٣٣٦ / ٣٤٢ / ٣٤٣ / ٣٤٦ / ٣٥١ / ٣٤٥ / ٣٥٥
٣٥٧ / ٣٥٩ / ٣٦٣ / ٣٦٧ / ٣٦٨ / ٣٧٠ / ٣٧١ / ٣٧٢ / ٣٧٣ / ٣٥٦ / ٣٧٤
٣٧٥ / ٣٧٦ / ٣٧٩ / ٣٨٥ / ٣٨٩ / ٣٩٦ / ٣٩٧ / ٤٠١ / ٤٠٢ / ٤٠٣ / ٤٠٤
٤١٣ / ٤١٦ / ٤١٨ / ٤٢٢ / ٤٢٧ / ٤٢٨ / ٤٢٩ / ٤٣٠ / ٤٣١ / ٤٣٢ / ٤٣٣
٤٣٥ / ٤٣٦ / ٤٣٨ / ٤٤١ / ٤٤٢ / ٤٤٣ / ٤٥٥ / ٤٥٨ / ٤٦٣ / ٤٦٥ / ٤٦٨
٤٧٢ / ٤٧٤ / ٤٧٦ / ٤٨٣ / ٤٨٧ / ٤٨٨ / ٤٨٩ / ٤٩٦ / ٤٩٩ / ٥٠٠ / ٥٠٣
٥٠٥ / ٥٠٨ / ٥٠٩

الإحكاميين ٣٩٥

الإسحاقية ٣٢٨ / ٣٦١

الإسكافية ٣٢٩

الإسماعيلية ٢١ / ٢٢ / ٢٥ / ١١٩ / ٢٠٥ / ٢١٧ / ٢٤٩ / ٣٨٢ / ٣٨٥ / ٤٩٧ / ٥٠٠ / ٥٠١

الإشراقيين ٢٤ / ٣٨٥
الإمامية ٢١٧ / ٢١٨ / ٣٥٢ / ٣٨٢ / ٤٣٤ / ٤٥٣ / ٥٠٠ / ٥٠١
الاتحادية ٤٣٢ / ٤٤٠
الباطنية ١١٧ / ١١٩ / ٢١٧ / ٢٤٩ / ٢٩٧ / ٣٠١
البراهمة ١٧٠ / ٤٣٦ / ٤٩٠
البركوكية ٣٦٢
البكرية ٣٧٠
البهاشمة ٤٠٧
البيسانية ٣٦٢
التناسخية ٤٩٤
الثنوية ٣٩٢ / ٣٩٦
الجبائية ٤٢٢ / ٥٠٣
الجبرية ٢١ / ٤٧١ / ٤٧٢ / ٤٧٥ / ٤٧٦ / ٤٧٨
الجناحية ٣٢٨ / ٣٢٩ / ٣٦٢
الجهمية ٢٢٥ / ٢٥٠ / ٢٥٨ / ٢٩٨ / ٣٣٦ / ٣٦٧ / ٣٦٩ / ٤٦١
الحائطية ٢٢
الحشوية ١٨ / ٢١ / ١١٨ / ١٢٢ / ١٢٣ / ١٤٢ / ١٧٨ / ٢٦٨ / ٢٧٠ / ٢٧٩ / ٢٨٠
٢٩٧ / ٢٩٩ / ٣٢٥ / ٣٢٦ / ٣٢٧ / ٣٣٥ / ٣٥٣ / ٣٥٥ / ٣٧٠ / ٤٨٤
الحطالية ٣٢٩
الحلاجية ٣٦٢
الحلمانية ٣٦٢
الحنابلة ٢٠ / ٢٣ / ٢٩ / ٣٠ / ٣١ / ٣٢ / ٤٤ / ٤٥ / ٤٩ / ٥٦ / ٦١ / ٩٧ / ٢٤٧ / ٢٧٠
٢٧١ / ٢٩٩ / ٣٠٠ / ٣٠١ / ٣٢٥ / ٣٢٦ / ٣٥٤ / ٣٥٥ / ٣٦٧ / ٤٣٥ / ٤٧٦
٤٩٧
الحنفية ٢٣ / ٤٣٥
الخطابية ٢٢ / ٣٢٨ / ٣٢٩ / ٣٦٢
الخلف ١٥٧ / ١٥٩ / ١٦٠
الخوارج ٢٠ / ١١٥ / ٢٧١ / ٣٦٧ / ٤٣٤ / ٤٩٦ / ٥٠١ / ٥٠٨ / ٥٠٩
الدهرية ١٦ / ١٣٥
الذمية ٣٢٩
الرافضة ١٦ / ٤٦٧ / ٥١٠

الرزامية ٣٢٩ / ٣٦٢
الرواقية ٧٤ / ٣٦١ / ٣٨٠ / ٤٥٠
الزرادشتية ٤٩٧
الزراقية ٣٢٨
الزيدية ١٧٩ / ٢١٧ / ٢٤٧ / ٣٨٢ / ٤٣٥ / ٥٠٠ / ٥٠١ / ٥٠٣ / ٥٠٤
السالمية ٣٢٧ / ٣٦٧
السبلية ٢٢ / ٣٢٨ / ٣٦١
السلف - السلفية ١٦ / ٢٠ / ٢٤ / ١١٤ / ١١٥ / ١١٧ / ١١٨ / ١٢٤ / ١٢٥ / ١٣٣ / ١٣٤ / ١٣٦
١٣٨ / ١٩٤ / ٢ ٢٠ / ٢١٢ / ٢١٤ / ٢١٥ / ٢٦٧ / ٢٦٨ / ٢٦٩ / ٢٧٠ / ٢٧١
٢٨٠ / ٢٩٧ / ٣٠٠ / ٣٢٤ / ٣٢٦ / ٣٢٧ / ٣٣٦ / ٣٣٨ / ٣٤٠ / ٣٤٢ / ٣٥٢
٣٥٤ / ٣٥٥ / ٣٥٧ / ٣٧٠ / ٣٧٩ / ٣٨٠ / ٣٨٢ / ٣٨٥ / ٤٠٩ / ٤٣٦ / ٤٤٢
٤٧٦ / ٤٨٥ / ٤٩٦ / ٤٩٩ / ٥١٠
السليمانية ٥٠٣
السوفسطائية ٤٦٠
الشافعية ١٥ / ٢٢ / ٢٣ / ٢٧ / ٣٠ / ٣١ / ٣٢ / ٣٥ / ٤١ / ٥٧ / ٦١ / ٩٧ / ٢٧١ / ٤٣٥
الشيعة ١٦ / ٢٠ / ٢١ / ٢٢ / ١٣٤ / ٢١٧ / ٢١٨ / ٢٣٦ / ٢٣٩ / ٣٢٥ / ٣٢٨ / ٣٢٩
٣٦٧ / ٣٨٢ / ٣٨٥ / ٤٥١ / ٤٥٢ / ٥٠١ / ٥٠٣ / ٥٠٤ / ٥٠٨ / ٥٠٩
الشيعة القدامى ٣٦١
الشيعة المعتدلون ٣٦١
الصابئة ٢٩ / ٨٧ / ٢٧٠ / ٦١ / ٣٩٥ / ٣٩٦ / ٤٩٠ / ٤٩٧
الصقالبة ١٤٧ / ٢٢٣ / ٢٩٨
الصفرية ٥٠١
الصوفية ١٢ / ١٣/ ٢٣ / ٢٤ / ٢٥ / ٤٦ / ١١٧ / ١١٩ / ١٣٦ / ١٨٠ / ١٨١ / ٢٠٢
٢٤٧ / ٣٠٠ / ٣٠٨ / ٣٢٠ / ٣٥٢ / ٣٦٢ / ٣٦٩ / ٣٧٠ / ٣٧٩ / ٣٨٢ / ٣٨٣
٣٨٥ / ٤٠٧ / ٤٣٦ / ٤٣٩ / ٤٤٠ / ٤٥١ / ٤٧٦
الطبيعيون ٢٥٢ /٤٥٠
الظاهرية ٤٦ / ٢٣٤ / ٣٠١ / ٤٠٩ / ٤٩٧
العذافرة ٣٦٢
العيسوية ٤٨٨ / ٤٩٠
الغرابية ٢٢ / ٣٢٩
الفاطمي ١٤
الفلاسفة ١٦ / ٢١ / ٧٦ / ٧٩ / ١٠٩ / ١١١ / ١٣٠ / ١٣٦ / ١٤٠ / ١٥٦ / ١٦٦ / ١٦٩

١٨٢ / ١٨٣ / ١٨٦ / ١٩٣ / ١٩٥ / ١٩٩ / ٢٠٥ / ٢١١ / ٢١٤ / ٢١٧ / ٢١٩
٢٢١ / ٢٢٥ / ٢٣١ / ٢٣٦ / ٢٣٧ / ٢٣٩ / ٢٤٣ / ٢٤٤ / ٢٤٥ / ٢٤٧ / ٢٤٩
٢٥٣ / ٢٥٤ / ٢٦٩ / ٢٧٠ / ٢٧٥ / ٢٧٦ / ٢٧٧ / ٢٩٣ / ٢٩٧ / ٣٠٥ / ٣٠٧
٣٠٨ / ٣١٠ / ٣١٣ / ٣١٤ / ٣١٨ / ٣٢٠ / ٣٣٣ / ٣٤٣ / ٣٦١ / ٣٦٣ / ٣٦٤
٣٦٧ / ٣٦٩ / ٣٧٠ / ٣٧٩ / ٣٨٠ / ٣٨١ / ٣٨٢ / ٣٨٤ / ٣٨٨ / ٣٨٩ / ٣٩١
٣٩٢ / ٣٩٣ / ٣٩٥ / ٤٠٠ / ٤٠٥ / ٤٠٧ / ٤٠٨ / ٤٠٩ / ٤١٢ / ٤١٨ / ٤٢١
٤٢٢ / ٤٢٥ / ٤٢٦ / ٤٣٦ / ٤٣٩ / ٤٤٨ / ٤٤٩ / ٤٥٠ / ٤٥١ / ٤٥٢ / ٤٥٣
٤٥٦ / ٤٥٧ / ٤٥٨ / ٤٦٠ / ٤٦٢ / ٤٦٣ / ٤٦٤ / ٤٦٥ / ٤٧٩ / ٤٨٠ / ٤٨١
٤٩٢ / ٤٩٧

الفلاسفة الإسلاميون ٧٤ / ١١٧ / ١٣٨ / ١٧٠ / ١٧٦ / ١٧٧ / ٢٣٩ / ٢٥٠ / ٢٥٧ / ٢٦٩ / ٣٠٨
٣٣٣ / ٣٥٢ / ٣٨٠ / ٣٨١ / ٤٣٤ / ٤٤٢ / ٤٤٧ / ٤٥١ / ٤٥٨ / ٤٨١ / ٤٩١
٤٩٤

الفلاسفة الطبيعيون ٣٩٢ / ٣٩٤

الفلاسفة المتكلمون ٣٩٠ / ٣٩١

الفيضيون ٣٩٣ / ٣٩٨

القدرية ١٦ / ٢٠ / ٥٠١

الكرامية ٢٠ / ٢١ / ١٨١ / ٢٢٢ / ٢٢٦ / ٢٢٧ / ٢٤٠ / ٢٧٦ / ٢٨٥ / ٢٩٧ / ٣٢٣
٣٢٧ / ٣٢٨ / ٣٣٣ / ٣٤٢ / ٣٤٣ / ٣٤٤ / ٣٤٦ / ٣٥٣ / ٣٥٨ / ٣٦٢ / ٤٣٤
٤٩٦

الكلابية ٢٢٢ / ٣٠٠

الماتريدية ١١٧ / ١١٨ / ١٦٠ / ١٧٩ / ٢٠٧ / ٢١١ / ٢١٦ / ٢٢٢ / ٢٤٧ / ٢٥٦ / ٢٦٨
٢٨٥ / ٢٨٦ / ٢٩٤ / ٣٠٧ / ٣١٢ / ٣٢٩ / ٣٣٦ / ٣٤٣ / ٣٥١ / ٣٥٩ /* ٣٦٨
٣٧٩ / ٣٨٥ / ٤٠٠ / ٤٣٤ / ٤٤٢ / ٤٤٣ / ٤٧٥ / ٤٧٦ / ٤٩٧

المالكية ٢٧١

المتقشفة ٨ / ١١٧ / ٤٣١

المتكلمون ١٧ / ٢٣ / ٦٢ / ٦٣ / ٩٢ / ١١٧ / ١٣٢ / ١٣٥ / ١٣٦ / ١٣٨ / ١٤٠ / ١٤١
١٤٢ / ١٤٣ / ١٤٦ / ١٤٨ / ١٤٥ / ١٥١ / ١٥٣ / ١٥٥ / ١٥٧ / ١٥٨ / ١٦٠
١٦١ / ١٦٦ / ١٦٨ / ١٧٧ / ١٧٨ / ١٧٩ / ١٨٠ / ١٨١ / ١٨٢ / ١٨٣ / ١٨٥
١٨٦ / ١٨٧ / ١٨٨ / ١٨٩ / ١٩٠ / ١٩٥ / ١٩٨ / ١٩٩ / ٢٠٣ / ٢٠٤ / ٢٠٥
٢٠٦ / ٢١٣ / ٢٢٢ / ٢٢٣ / ٢٢٨ / ٢٢٩ / ٢٣٠ / ٢٣١ / ٢٣٣ / ٢٣٥ / ٢٣٧
٢٤٤ / ٢٤٨ / ٢٤٩ / ٢٥٠ / ٢٥٢ / ٢٥٤ / ٢٥٦ / ٢٦٥ / ٢٧١ / ٢٧٤ / ٢٧٧
٢٨٤ / ٢٨٦ / ٢٨٩ / ٢٩٤ / ٢٩٧ / ٢٩٨ / ٣٠١ / ٣٠٥ / ٣٠٨ / ٣١٠ / ٣١١

٣١٣ / ٣١٤ / ٣١٦ / ٣٢٠ / ٣٣٠ / ٣٣٣ / ٣٤١ / ٣٤٢ / ٣٤٥ / ٣٤٦ / ٣٥٤
٣٦٢ / ٣٦٣ / ٣٧٠ / ٣٧٦ / ٣٧٧ / ٣٧٩ / ٣٨٣ / ٣٨٤ / ٣٨٥ / ٣٨٦ / ٣٨٧
٣٩٠ / ٣٩٣ / ٣٩٥ / ٤٠٣ / ٤٠٧ / ٤٠٩ / ٤١١ / ٤١٣ / ٤١٦ / ٤١٧ / ٤١٩
٤٢١ / ٤٢٥ / ٤٣٣ / ٤٣٧ / ٤٣٨ / ٤٣٩ / ٤٤٠ / ٤٤٧ / ٤٤٨ / ٤٤٩ / ٤٥٠
٤٥١ / ٤٥٦ / ٤٦٨ / ٤٧٢ / ٤٧٦ / ٤٨٣ / ٤٨٤ / ٤٨٨

المثبتة ٢٩٩

المجسمة ١٤٥ / ٢٩٧ / ٢٩٩ / ٣٢٧ / ٣٢٨ / ٣٢٩ / ٣٣٣ / ٣٣٤ / ٣٤٩ / ٣٥٢ / ٣٦٥

المجوس ٣٦١ / ٤٦١

المحدثون ٤٥ / ٥٨ / ١٣٣ / ١٨١ / ٢٣٩ / ٢٤٧ / ٢٦٩ / ٢٨٠ / ٢٩٨ / ٣٠٠ / ٣٢٦
٣٢٧ / ٣٣٩ / ٣٥٥ / ٣٥٦ / ٤٣٦ / ٤٦٧ / ٤٧٠

المرتونية ٣٩٧

المرجئة ٤٩٦

المسامرة ٣٢٥

المستشرقون ٤٦٨

المشائيون ٣٨٠

المشبهة ٢١ / ٢١٥ / ٢٦٨ / ٢٩٧ / ٣٢٧ / ٣٢٨ / ٣٤٩ / ٣٥٥ / ٣٦٢ / ٣٦٧ / ٣٧٠

المعتزلة ١٦ / ١٨ / ١٩ / ٢١ / ٢٣ / ٦٣ / ١٠٧ / ١٠٩ / ١١١ / ١١٣ / ١١٦ / ١١٧
١٢٤ / ١٢٥ / ١٢٧ / ١٢٨ / ١٣٠ / ١٣١ / ١٤٢ / ١٤٣ / ١٤٤ / ١٤٥ / ١٤٦
١٤٧ / ١٥٠ / ١٥١ / ١٥٢ / ١٥٦ / ١٦٠ / ١٦٨ / ١٦٩ / ١٧٥ / ١٧٧ / ١٧٩
١٩٩ / ٢٠١ / ٢٠٣ / ٢٠٤ / ٢٠٥ / ٢٠٦ / ٢٠٧ / ٢٠٨ / ٢٠٩ / ٢١٠ / ٢١١
٢١٤ / ٢١٥ / ٢١٨ / ٢٢٠ / ٢٢٢ / ٢٢٣ / ٢٢٤ / ٢٢٥ / ٢٢٧ / ٢٢٨ / ٢٣١
٢٣٦ / ٢٣٧ / ٢٣٨ / ٢٣٩ / ٢٤٠ / ٢٤٣ / ٢٤٥ / ٢٤٦ / ٢٤٧ / ٢٤٨ / ٢٥٠
٢٥٥ / ٢٥٦ / ٢٦٣ / ٢٦٤ / ٢٦٥ / ٢٧٠ / ٢٧١ / ٢٧٢ / ٢٧٥ / ٢٧٦ / ٢٧٧
٢٨٠ / ٢٨٢ / ٢٨٤ / ٢٨٥ / ٢٨٦ / ٢٨٨ / ٢٨٩ / ٢٩٠ / ٢٩١ / ٢٩٢ / ٢٩٣
٢٩٤ / ٢٩٧ / ٢٩٨ / ٢٩٩ / ٣٠٠ / ٣٠١ / ٣٠٤ / ٣٠٧ / ٣١٠ / ٣١٢ / ٣١٣
٣١٤ / ٣١٥ / ٣١٩ / ٣٢١ / ٣٢٨ / ٣٢٩ / ٣٣٠ / ٣٣١ / ٣٣٦ / ٣٣٧ / ٣٤٢
٣٤٣ / ٣٥١ / ٣٥٦ / ٣٥٧ / ٣٥٩ / ٣٦٧ / ٣٦٨ / ٣٦٩ / ٣٧٠ / ٣٧٢ / ٣٧٣
٣٧٤ / ٣٧٥ / ٣٧٦ / ٣٧٩ / ٣٨٢ / ٣٨٥ / ٣٨٦ / ٣٨٧ / ٣٨٨ / ٣٨٩ / ٣٩٠
٣٩٢ / ٤٠٣ / ٤٠٧ / ٤١٦ / ٤٣٠ / ٤٣٣ / ٤٣٤ / ٤٣٥ / ٤٣٦ / ٤٣٨ / ٤٣٩
٤٤٠ / ٤٤١ / ٤٤٢ / ٤٤٣ / ٤٥١ / ٤٦٠ / ٤٦١ / ٤٦٣ / ٤٦٥ / ٤٦٨ / ٤٦٩
٤٧٠ / ٤٧١ / ٤٧٢ / ٤٧٣ / ٤٧٤ / ٤٧٥ / ٤٧٦ / ٤٧٨ / ٤٧٩ / ٤٨٠ / ٤٨٧

٤٨٨ / ٤٩٥ / ٤٩٦ / ٤٩٧ / ٥٠١ / ٥٠٣ / ٥٠٦ / ٥٠٨
المغول ٩ / ١٠ / ٢٢
المقنعية ٣٦٢
المناطقة ١٥٥ / ١٥٦ / ١٥٨ / ١٦٦ / ٢٢٨
المنجمون ٣٩٢ / ٣٩٥
المنصورية ٢٢
الموحدون ١٨
النجارية ٢١ / ٣٦٧
النصارى - المسيحية ٢٥ / ٣٤ / ١٥٣ / ٣٢٣ / ٣٣٣ / ٣٦١ / ٣٦٤ / ٣٨٠ / ٣٩١ / ٤٨٨
النصيرية ٣٢٨ / ٣٢٩ / ٣٦١ / ٣٦٢
الهاشمية ٣٢٨ / ٣٤٨
الهلينية ٢٩
اليهود ٢٥ / ٣٢٣ / ٣٢٥ / ٣٤١ / ٣٥١ / ٣٦١ / ٣٨٠ / ٣٩١ / ٣٨٨ / ٤٩٠ / ٤٩٧
صوفية السنة ٤٤٠
غلاة الشيعة ٣٦١ / ٣٦٢
متصوف الفلاسفة ٣٦٩
مجسمة الكرامية ٢٩٩
معتزلة بغداد ٢٨٤

فهـرس الأماكـن والبلـدان

البلد - المكان	الصفحات
آمد	١٢ / ٢٩ / ٣٠ / ٤٣ / ٤٤ / ٤٥ / ٥٤ / ٥٥ / ٥٦ / ٥٧
آيا صوفيا	٨٦ / ٨٧
أثينة	٧٤ / ٣٧٩
أربل	١٥
ألموت	٢٢
أوروبا	٤٣٩
إبروين	٧٨
إنجلترا	٧٨
استانبول	٧٤ / ٨١ / ٨٤ / ٩٣ / ٩٨ / ١٠٢
الأندلس	٩
الإسكندرية	٢٩
البصرة	٥٩ / ١٤٥
الثغر	٤٠٦
الحجاز	٨٥ / ٩٨ / ١٠٢
السليمانية	٨٧
الشام	٩ / ١٠ / ١١ / ١٢ / ١٣ / ١٤ / ١٦ / ٢٠ / ٢٢ / ٢٣
	٣٢ / ٣٥ / ٣٦ / ٣٩ / ٤٠ / ٤٨ / ٦٤ / ٧٣ / ٧٧ / ٨٦
العراق	١٢ / ١٣ / ٢٠ / ٢٨ / ٣٥ / ٥٦ / ٣٩٥
القاهرة	١١ / ١٢ / ١٧ / ١٥ / ١٦ / ١٨ / ٣٦ / ٤٠ / ٤٦ / ٤٩
	٦٢ / ٧٧ / ٨٠ / ٨٦ / ٨٧ / ٩٢ / ٩٣ / ٩٨
الكرخ	٣٥
الكرك	٤٣
المتحف البريطاني	٨٠ / ٨١
المغرب	١٨ / ١٩ / ٤٠ / ٤٨١
المغرب العربي	١٠
الموصل	٣
الهند	٥٤ / ٤٣٩

الولايات المتحدة الأمريكية ٥٤ / ٧٧ / ٧٨

اليونان ٣٨٠

باريس ٧٢

برلين ٨١ / ٨٦

بغداد ٩ / ١١ / ١٢ / ٢٠ / ٢١ / ٢٣ / ٣٠ / ٣١ / ٣٢ / ٣٥/
٥٦ ٥٧ / ٥٩ / ٦٥ / ٧١ / ٧٣ / ٨٥ / ١٠١ / ٣٩٩ / ٣٥٢

بيت المقدس ٩ / ١١ / ١٢ / ٤٣ / ٤٤

بيروت ٧٦ / ٧٧ / ٨٧ / ٣٣٦

تركيا ٦٢ / ٧٠ / ٨١ / ٨٥ / ٩١ / ٩٠ / ٩٠ / ٩١ / ٩٩

تغلب ٢٦

جامع الظافر ٣٨

جامع بني أمية ٤٢

جامع عمرو بن العاص ٣٦

جامعة برنستون ٥٦ / ٧٨

حران ٢٩

حطين ٩ / ٣٥

حلب ١١ / ١٥ / ١٦ / ٢٤ / ٣٢ / ٣٥ / ٣٦ / ٩٨

حماة ١١ / ١٢ / ١٤ / ٣٦ / ٤٠ / ٤١ / ٥٢ / ٥٤ / ٨٠ / ٨٣
١٠١ / ١٠٤ / ١٠٥

حيدر آباد ٨٠

خراسان ٣٢٧

خوارزم ١٦

دمشق ١٠ / ١١ / ١٢ / ١٤ / ١٥ / ٢٠ / ٢٢ / ٣١ / ٣٢ / ٣٦
٣٨ / ٤٠ / ٤١ / ٤٢ / ٤٣ / ٤٤/ ٤٥ / ٤٦ / ٤٧ / ٤٩
٥٠ / ٥٢ / ٥٤ / ٥٧ / ٦١ / ٦٤ / ٦٨ / ٧٠ / ٧٥ / ٧٧
٧٩ / ٨٤ / ٩٧ / ٩٨ / ١٠٤ / ١٠٥ / ٣٠٠ / ٣٢٦

دمياط ١١ / ٤٩

ديار بكر ٢٩

ساميا ٣٧٩

سقيفة بني ساعدة ٥٠٢ / ٥٠٥
سوريا ٥٦
طليطلة ١٠
طهران ٨٢
عكا ٤٦
غزنة ١١
فارس ٩٣
قاسيون ٤٧ / ٥٢
قريش ٥٠٨ / ٥٠٩
كوبريللي ٨٧
لندن ٨٠
مصر ٩ / ١٠ / ١١ / ١٢ / ١٣ / ١٦ / ١٧ / ١٨ / ٢٠ / ٢١ / ٢٢ / ٢٣ / ٢٤ / ٣٢ / ٣٥ / ٣٦ / ٣٨ / ٣٩ / ٤٠ / ٤٨ / ٦٤ / ٦٨ / ٦٩ / ٧٠ / ٨٠ / ٨٢ / ٨٦ / ٩٧ / ١٠٤ / ١٢٨ / ٣٢٧
مكة ١١٥ / ٣٥٢
مكتبة المدينة ٨٥ / ٩٦ / ١٠٢
مكتبة برلين ٧٨
مكتبة مانشيستر ٧٨
ملطية ٧٤ / ٣٧٩
نصيبين ٢٩
نهر جيجون ١١
نهر دجلة ٢٩

فهرس المكتبات

رقم	اسم المكتبة	الصفحات
١	آيا صوفيا	٧٨ / ٨٣ / ٨٦ / ٨٧ / ٩٥
٢	الأزهر	٩٣
٣	الأهلية - باريس	٧٠ / ٧٢
٤	الأوقاف العامة - بغداد	٥٩
٥	البارودي - بيروت	٥٦ / ٧٥ / ٧٧
٦	البازلي	٩٣
٧	التيمورية - القاهرة	٤٩ / ٦٧ / ٩٣ / ١٠١
٨	الجامع الأحمدي	٦٨ / ٧٠
٩	السليمانية	٦٨ / ٨٧
١٠	الشيخ محمد قناوي	٨٤
١١	المتحف البريطاني	٨٠ / ٨١ / ٨٢/ ٨٦ / ٨٧ / ٨٨
١٢	المدينة - الحجاز	٨٥ / ٩٨ / ١٠٢
١٣	الهندي للمخطوطات العربية	٧٨
١٤	برلين	٧٨ / ٨١ / ٨٦
١٥	بيروت	٨٧
١٦	جار الله	٨١ / ٨٢
١٧	جامعة ابروين	٧٨
١٨	جامعة برنستون	٦٢ / ٧٧ / ٧٨ / ١٠٣
١٩	دار العلوم	٨٠ / ٨٨ / ٩٢
٢٠	دار الكتب الظاهرية	٦٨ / ٧٠ / ٨٤
٢١	دار الكتب العمومية - استنابول	٧٣ / ٧٤ / ٨١
٢٢	دار الكتب المصرية	٧٠ / ٨٧ / ٨٨ / ٩٠ / ٩٥ / ١٠١
٢٣	سراي - تركيا	٩١
٢٤	شهيد على - تركيا	١٠١
٢٥	على أميري	٨٤
٢٦	فيض الله	٨٧ / ٨٨ / ٩٩ / ١٠٠

٢٧ كوبريللي ٨٧ / ٩٣
٢٨ لاله لي – تركيا ٩٠ / ٩٣
٢٩ مانشستر – إنجلترا ٨٧
٣٠ متحف الفن الإسلامي ١٨
٣١ معهد المخطوطات – القاهرة ٨٠ / ٩١ / ٩٩
٣٢ مهر شاه سلطان ٨٥
٣٣ نور عثمانية ٩٣
٣٤ يحيي أفندي ٩٣
٣٥ يكي جامع – تركيا ٦٨

فهرس المدارس

رقم	اسم المدرسة	الصفحات
١	التقوية	١٨
٢	الدوادية	٦٣
٣	الصوية	١٨٤
٤	العادليات	١٨
٥	العادلية	١٨ / ٤٦ / ٥٤ / ٥٨
٦	العزيزية	٤٥ / ٤٦ / ٤٨٨ / ٤٩ / ٥٠ / ٥١ / ٥٤ / ٦٥
٧	المأمونية	٣٤
٨	المستنصرية الكبري	٣٧
٩	المشائية	٢٢
١٠	المنصورية السلطانية	٤٥
١١	الناصرية	٢٢ / ٤١
١٢	دار الذهب	٣٦ / ٤٣
١٣	منازل العز	١٨ / ٤٠ / ٤١

فهرس المصادر

اسم الكتاب	المؤلف	الطبعة والتحقيق
	الهمزة المفتوحة	
أبو الهذيل العلاف	الغرابي (الشيخ على)	دار الفكر الحديث – ١٩٥٤م
أحسن التقاسيم	المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)	ط بريل بلندن – ١٩٦٧م – نشر المستشرق جب
أساس التقديس	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط كردستان العلمية – القاهرة –
أصول الدين	البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	مطبعة الدولة – إستانبول –١٩٢٨م
أصول التشريع الاسلامى	على حسب الله	دار المعارف – القاهرة – ١٩٨٥
أعز ما يطلب	ابن تومرت (محمد بن تومرت المهدي)	الجزائر – ١٩١٣م نشرة جولد تسيهر
أعلام الفلسفة العربية	اليازجي (د جمال اليازجي وأخر)	ط بيروت ١٩٥٧م
أفلوطين عند العرب	بدوي (أد / عبد الرحمن)	ط مكتبة النهضة المصرية – ١٩٥٥م
أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور	البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر)	ط الميمنة – القاهرة – ١٩٠٢م
	الهمزة المكسورة	
إتمام الدراية لقراء النقاية (بهامش مفتاح العلوم)	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط التقدم – مصر
إحياء علوم الدين	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الأزهرية – مصر – ١٣١٦هـ
إخبار العلماء بأخبار الحكماء	القفطي (جمال الدين على بن يوسف)	ط الخانجى – ١٣٢٦هـ – مخطوطة دار الكتب ٥٧ خ .
إعجاز القرآن	الباقلاني (أبو بكر محمد الطيب)	ط مصطفى البابي الحلبي – ١٩٥١م القاهرة
إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الإمامية	الفكيكي (توفيق)	المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – جماعة التقريب ١٩٦٦م
إلجام العوام	الغزالي (حجة الإسلام)	النسخة المنيرية – القاهرة – مجموعة القصور العوالي
إيثار الحق على الخلق	ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم)	ط الأدب والمؤيد – ١٣١٨هـ
إيضاح الدلالة في عموم الرسالة	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مصر – ١٣٦٩هـ تعليق الشيخ / منير الدمشقي

الألف

ابن تيمية السلفي	الهراس (الشيخ محمد خليل)	ط١ مكتبة طنطا
ابن رشد وفلسفته الدينية	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الأنجلو المصرية - ١٩٦٤م
ابن سينا بين الدين والفلسفة	غرابة (د حمودة)	دار الطباعة والنشر الإسلامية - ١٩٥٣م
اجتماع الجيوش الإسلامية	ابن قيم الجوزية(محمد بن أبي بكر)	ط الإمام - نشر زكريا على يوسف
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	النهضة المصرية - ١٩٣٨م / د على النشار

المحلى بأل

الآثارالباقية من القرون الخالية	البيروني (أبو الريحان محمد بن محمد)	ليزبرج - ١٩٢٣م - نشرة سخاو
الأربعين	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الجندي
الأربعين في أصول الدين	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط حيدر أباد- ١٣٥٣هـ
الأسفار الأربعة	الشيرازي (صدر الدين محمد بن إبراهيم)	ط حجر - الهند - ١٢٨٢هـ
الأسماء والصفات	البيهقي (أحمد بن الحسين النيسابوري)	مطبعة السعادة - مصر - تعليق / زاهد الكوثري
الأشعري أبو الحسن	غرابة (د حمودة)	ط الرسالة - القاهرة - ١٩٥٣م
الأصول الأفلاطونية	النشار (أد على سامي)	دار المعارف ط ٣ - ١٩٦٥م
الأعلام	الزركلي (خير الدين)	طبعة ثالثة
الأمر فى الشريعة الإسلامية	محمد سلام مدكور	القاهرة - ط ١
الإبانة عن أصول الديانة	الأشعري (على بن إسماعيل - الإمام)	ط حيدر آباد الدكن
الإتقان في علوم القرآن	السيوطي(جلال الدين عبد الرحمن)	ط الحلبي - مصر - ١٩٥١م
الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد	الجويني (إمام الحرمين)	دار الخانجي - ١٩٥٠م د / يوسف وآخر
الإشارات والتنبيهات	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	دار المعارف - ١٩٥٧م د / دنيا
الاحتجاج بالقدر	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مكتبة السنة المحمدية - القاهرة
الاحكام في أصول الإحكام	الأمدي (أبو الحسن على بن أبي على)	ط - القاهرة ١٩٤١م - مؤسسة الحلبي - ١٩٦٧م
الاعتصام	الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)	مطبعة السعادة - مصر - رشيد رضا
الاقتصاد في الاعتقاد	الغزالي (حجة الإسلام)	ط المحمودية التجارية - القاهرة

الباعث الحثيث إلى علم مصطلح الحديث	شاكر (الشيخ أحمد ..)	ط صبيح – القاهرة
البداية والنهاية	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	مطبعة السعادة – ١٩٣٢م
البهائية – تاريخها وعقائدها	الوكيل (عبد الرحمن)	ط القاهرة – ١٩٦٢م
البيان	الباقلاني (أبو بكر محمد الطيب)	ط بيروت – ١٩٥٠م
التبصير في الدين	الاسفراييني (أبو المظفر)	ط الخانجي مصر –١٩٥٥ م الشيخ زاهد الكوثرى
التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية	بدوي (أد / عبد الرحمن)	ط مكتبة النهضة المصرية – ١٩٤٦م
التصوف المقارن	غلاب (أد / محمد)	ط نهضة مصر – القاهرة – ١٩٥٦م
التعرف لمذهب أهل التصوف	الكلاباذي (تاج الإسلام أبو بكر محمد)	ط الحلبي – ١٩٦٠م – عبد الحليم محمود وطه سرور
التعريفات	الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد)	ط المطبعة الوهبية – القاهرة- ١٢٨٣هـ
التفسير	القرطبي	ط القومية – مصر
التفكير الفلسفي في الإسلام	عبد الحليم محمود	ط٢ الأنجلو المصرية – ١٩٥٥م
التمهيد في الرد على الملاحدة والرافضة	الباقلاني (أبو بكر محمد الطيب)	دار الفكر العربي القاهرة – ١٩٤٧م الخضيري أبي ريده
التوفيقات الإهامية	محمد مختار باشا	ط أولى . بولاق – ١٣١١هـ
الجامع الصغير	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط الحلبي – مصر
الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي	البهي (أد / محمد ...)	القاهرة – ١٩٤٨م
الجويني إمام الحرمين	فوقية حسين	سلسلة أعلام العرب ع ٤٠ – القاهرة ١٩٦٥م
الحكمة في مخلوقات الله	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن الرسائل الفرائض – ط الجندي – القاهرة
الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية في مصر	بدوي (أد / أحمد أحمد)	ط مكتبة مصر القاهرة
الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر	بدوي (أد / أحمد أحمد)	ط أولى – نهضة مصر
الحياة العلمية في مصر والشام في القرنين ٦/٧ هـ	حلمي (أد / محمد حلمي أحمد)	الرسالة – القاهرة / بحث المجلة التاريخية المصرية ع٧

الحيدة	المكي (عبد العزيز بن يحيي بن مسلم)	ط السعادة – مصر
الخطط التوفيقية	على مبارك	ط بولاق ١٣٠٤ هـ
الخطط المقريزية	المقريزي (أحمد بن على بن عبد القادر)	ط النيل – مصر ١٩٦٠م
الخيال عند ابن عربي	قاسم (أد/ محمود قاسم)	ط سجل العرب – القاهرة – ١٩٦٩م
الدارس في تاريخ المدارس	النعيمي (عبد القادر بن محمد)	ط الترقي – دمشق – ١٩٥١م
الدراسات النفسية عند المسلمين	العثمان (د / عبد الكريم)	مكتبة وهبة – مصر – ١٩٦٣م
الدرة الفاخرة (ملحق بكتاب أساس التقديس للرازي)	الجامي (ملا عبد الرحمن)	ط محيي الدين الكردي – القاهرة
الذخيرة	القرافي	ط كلية الشريعة – مصر
الذيل على الروضتين	أبو شامه (عبد الرحمن بن إسماعيل)	القاهرة ١٩٤٧م
الرسالة التدمرية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط الإمام – مصر
الرسالة القبرصية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط أنصار السنة المحمدية
الرسالة القشيرية	القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن)	مكتبة محمد على صبيح – ١٩٥٧
الرسالة اللدنية	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن الرسائل الفرائض – ط الجندي – القاهرة
الرسالة المدنية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط٣ – مكتبة السنة المحمدية – ١٣٦٥هـ
الرياض	الكرماني	ط الرياض
السنن	ابن ماجه (محمد بن يزيد الربعي القزويني)	ط عيسي البابي الحلبي – ١٩٥٤م – مصر – محمد فؤاد عبد الباقى
الشامل في أصول الدين	الجويني (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك)	دار العرب للبستاني ٦٠ / ١٩٦١م هيلموت كوليفر
الشفاء – الفن الثاني والفن الثالث من الطبعيات	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	دار الكاتب المصري – ١٩٦٩م د / محمود قاسم
الصلة بين التصوف والتشيع	الشيبي (د / كامل مصطفى)	ط الزهراء – بغداد – ١٩٦٣ م
العبر في خبر من غبر	الذهبي (شمس الدين)	ط الكويت / صلاح المنجد
العرب والفلسفة اليونانية	عمر فروخ	ج١ ط بيروت – ١٩٦٠م
العقيدة النظامية	الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك)	ط الأنوار – مصر – ١٩٤٨م زاهد الكوثري

العقيدة الواسطية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مكتبة السنة المحمدية
العقيدة والشريعة في الإسلام	جولد تسيهر (أجناس المستشرق)	دار الكتاب العربي - ١٩٥٩ د / يوسف موسى وآخرون
العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية	مغنية (الشيخ محمد عبد الجواد)	المجلس الأعلى للشئون الاسلامية - جماعة التقريب ١٩٦٠م
العواصم من القواصم	ابن العربي (محمد بن عبد الله المالكي)	ط السلفية - مصر - محب الدين الخطيب ١٣٧٥
الغنية لطالبي طريق الحق	الجيلاني (الشيخ عبد القادر)	ط الموسوعات - القاهرة - ١٩٠٤م
الفتوحات المكية	ابن عربي (محيي الدين)	ط الحلبي - ١٣٢٩هـ
الفرق بين الفرق	البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	مطبعة المعارف - مصر - ١٩١٠م - محمد بدر
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم) .	ط محمد علي صبيح - الشيخ / محمود عبد الوهاب فايد
الفصل في الملل والأهواء والنحل	ابن حزم (أبو محمد على بن محمد الظاهري)	ط الأدبية - مصر - ١٣١٧هـ
الفلسفة الإغريقية	غلاب (أد / محمد)	مطبعة البيان العربي - مصر
الفلسفة الرواقية	عثمان أمين	النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٩م
القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام	الندوي (أبو الحسن الندوي)	رسالة صغيرة طبعت بالقاهرة - ١٩٥٣م
القاموس المحيط	الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)	ط الحسينية - ١٩١١م - القاهرة
القسطاس المستقيم	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي - ط الجندي - القاهرة
القضاء والقدر	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم) .	مكتبة أنصار السنة المحمدية - ١٩٦٣م
القول الفصل	صبري (الشيخ مصطفى)	ط الحلبي ١٣٦١هـ
الكافي في معرفة علماء المذهب الشافعي	البهنسي	نسخة مجلة المشرق - بيروت ع٢ - ١٩٥٤ ضمن المجلد ٤٨
الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي		ط القاهرة - الكتاب العربي - ١٩٥٠م
الكشاف عن غوامض التنزيل	الزمخشري (جار الله محمد بن عمر)	المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ١٩٥٣م / ١٩٥٤م
الكندي وفلسفته	أبو ريدة (أد / محمد عبد الهادي)	دار الفكر العربي - ١٩٥٠م
اللآلي المصنوعة	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	القاهرة ١٣٥٢هـ

اللباب في تهذيب الأنساب	ابن الأثير الجزري (عز الدين بن محمد)	ط القاهرة – ١٣٥٧هـ
اللمع	الطوسي (أبو نصر عبد الله السراج)	ط القاهرة ١٩٦٠م
اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر ...	الحلبي (إبراهيم بن مصطفى)	ط الأنوار – القاهرة – ١٩٣٩م
المحاكمات بين الفخر الرازي والنصير الطوسي	الرازي (قطب الدين محمود بن محمد)	ط الأستانة ١٢٩٠هـ
المختصر في تاريخ البشر	أبو الفدا (عماد الدين إسماعيل بن على)	ط القسطنطينية – ١٨٦٩م
المصطلح الفلسفي عند العرب	عبد الأمير الأعسم	ط القاهرة ١٩٨٩م
المضنون الصغير	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي – القاهرة
المضنون به على غير أهله	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي – القاهرة
المعتزلة	زهدي جار الله	مطبعة مصر – القاهرة – ١٩٤٧م
المعتصر من مصطلحات أهل الأثر	عبد الوهاب عبد اللطيف	دار الطباعة المحمدية – ١٩٦١م
المعتمد	أبو الحسين البصري	دمشق – ١٩٦٤م محمد حميد الله
المغني في أبواب التوحيد والعدل	عبد الجبار (القاضي ابو الحسن بن أحمد)	ج٤،٨،١١،١٢،١٤،١٥،١٧،٢٠ المؤسسة المصرية للتأليف
المقدمة	ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون)	ط المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة
المقصد الأسنى	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الفنية المتحدة – القاهرة
الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم)	الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	ط الأدبية – القاهرة – ١٣١٧هـ
المنطق الصوري منذ أرسطو	النشار (أد / على سامى)	دار المعارف ١٩٦٥م
المنقذ من الضلال	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الأنجلو المصرية – ١٩٦٢م – عبد الحليم محمود
النجاة	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	نشر الكردي – القاهرة ١٩٣٨م
النجوم الزاهرة	ابن تغري بردي الأتابكي	ط دار الكتب المصرية – ١٩٣٦م
الواسطة بين الخلق والحق	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط السنة المحمدية – عبد الرازق حمزة

الباء

بحر الكلام	النسفي (أبو المعين النسفي الماتريدي)	ط القاهرة - ١٩٢٣م
بدائع الزهور فى وقائع الدهور	ابن إياس (محمد بن أحمد الحنفى)	دار الشعب - ١٩٦٠
بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية)	ابن تيمية (احمد عبد الحليم)	ط كردستان العلمية القاهرة - ١٣٢٩هـ

التاء

تاريخ الطبري	الطبري (محمد بن جرير)	ط بمطبعة الحسينية - القاهرة
تاريخ الفلسفة اليونانية	كرم (يوسف كرم)	ط القاهرة
تاريخ المساجد الأثرية	حسن عبد الوهاب	دار الكتب المصرية - ١٩٣٦م
تاريخ اليعقوبي	اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)	ط بيروت ١٩٦٠م
تاريخ دول الإسلام	الصدفى (رزق الله منقريوس)	ط الهلال بالفجالة - مصر ١٩٠٧م
تاريخ علماء المستنصرية	معروف (ناجى معروف)	ط بغداد - ١٩٥٩م
تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية	هويدى (اد / يحيي)	ج١ ط القاهرة
تبيين كذب المفترى	ابن عساكر (أبو القاسم)	ط دمشق ١٣٤٢هـ
تجديد التفكير الديني في الإسلام	إقبال (د / محمد إقبال - الشاعر المفكر)	لجنة التأليف والترجمة - ١٩٥٥م ترجمة عباس محمود
تجريد الكلام	الطوسي (نصير الدين)	ط طهران ١٢٨٥هـ
تحرير القواعد المنطقية	الرازي (قطب الدين محمود بن محمد)	ط الحلبي / د بيصار
تراث الإسلام	توماس أرنولد - مع مجموعة مستشرقين	ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٦م
ترجيح أساليب القرآن	ابن الوزير (أبو عبيد الله محمد بن إبراهيم)	ط المعاهد - مصر - ١٣٤٩ هـ
تسع رسائل في الحكمة	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	ط هندية بمصر - ١٩٢٨م
تعليقات على كتاب جامع الرسائل لابن تيمية	محمد رشاد سالم	ط القاهرة ١٣٨٩هـ
تفسير العلامة أبو السعود	أبو السعود (محمد بن محمد)	ط العصور بمصر - ١٩٢٨م
تفسير القرآن العظيم	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	ط الحلبي - القاهرة
تلبيس إبليس	ابن الجوزي (جمال الدين عبد الرحمن)	المطبعة المنيرية - القاهرة نشر وتعليق منير الدمشقي
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية	مصطفى عبد الرازق	ط ثانية - القاهرة - ١٩٥٩م.

تهافت التهافت	ابن رشد (الحفيد)	دار المعارف – ١٩٦٤ / د سليمان دنيا
تهافت الفلاسفة	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الحلبي ١٩٤٧م – د. سليمان دنيا
تيسير الوصول إلى علم الأصول	محمد الطيب النجار – أستاذ أصول الفقه بكلية أصول ادين – جامعة الأزهر	القاهرة – ط ١

الجيم

جامع الأصول	ابن الأثير الجزري (أبو السعادات)	ط القاهرة
جامع الرسائل	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط القاهرة – ١٣٨٩هـ
جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الأنجلو المصرية
جمهرة خطب العرب	أحمد زكي صفوت	ج١ ط أولى مصر
جهد القريحة في تجريد النصيحة	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ضمن صون المنطق والكلام – ط مصر
جواهر القرآن	الغزالي (حجة الإسلام)	مكتبة الجندي – القاهرة – ١٩٦٤م

الحاء

حاشية على شرح العقائد العضدية	محمد عبده (الشيخ)	المكتبة الخيرية – القاهرة
حاشية على شرح العقائد النسفية	السيالكوتي (عبد الحكيم)	ط صبيح – مصر ١٩٣٩م
حاشية على شرح العقائد النسفية	الخيالي (أحمد بن موسى)	ط صبيح – مصر ١٩٣٩م
حسن المحاضرة	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط القاهرة ١٩٠٩م
حوار بين الفلاسفة والمتكلمين	الألوسي (د / حسام محي الدين)	مطبعة الزهراء ببغداد – ١٩٦٧م
حي بن يقظان لابن سينا وابن الطفيل والسهرودي	أحمد أمين	دار المعارف بمصر – ١٩٥٩م

الدال

دائرة المعارف الإسلامية		ط دار الشعب – القاهرة
دائرة معارف البستاني	البستاني (المعلم بطرس)	ط بيروت – ١٨٧٦م – وكذا ١٩٥٦م
دراسات في الفلسفة الإسلامية	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٧م
دفع شبه من شبه	الحصني (أبو بكر تقي الدين ابن محمد)	ط الحلبي – القاهرة – ١٣٥٠هـ

ديوان أبي الأسود الدؤلي	الدؤلى (أبو الأسود الدؤلي)	ط بغداد – ١٩٥٤م / عبد الكريم الدجيلي
ديوان الأخطل	الأخطل (غويث بن غوث – الشاعر)	المطبعة الكاثوليكية بيروت – ١٨٩١م
ديوان جرير	جرير بن عطية الخطفي	ط دار صادر – بيروت – ١٩٦١م
ديوان حسان بن ثابت	حسان بن ثابت (شاعر الرسول)	دار صادر بيروت – ١٩٦١
	الراء	
رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا	إخوان الصفا	ط القاهرة المكتبة التجارية الكبرى – ١٩٢٨
رسائل الحدود	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	ضمن تسع رسائل
رسائل الكندى الفلسفية	الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)	ط القاهرة – ١٩٥٠م –محمد عبد الهادى أبو ريدة
رسالة التوحيد	محمد عبده (الشيخ)	مكتبة القاهرة – ١٩٦٠ م نشر رشيد رضا الطبعة ١٧
رسالة الحسن بن الهيثم في الضوء	ابن الهيثم (أبو على الحسن)	جمعية المعلمين – ١٩٣٨ – عبد الحميد مرسي
رموز الكنوز	مجهول	مكتبة الأزهر – ١١١٠هـ
روضة الطالبين	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن الرسائل الفرائض – ط الجندي – القاهرة
روضة المناظر (بهامش ج٧– ج٩ من تاريخ ابن المنير)	ابن الشحنة (محب الدين بن محمد)	ط بولاق ١٢٩٠هـ
رياض الصالحين	النووي (محيي الدين يحيي بن شرف)	ط القاهرة
	السين	
سنن الترمذي	الترمذي (أبو عيسي محمد بن عيسي)	ط القاهرة – ١٩٥٠م
	الشين	
شرح أو تلخيص المحصل	الطوسي (نصير الدين)	ط الحسينية – ١٣٢٣هـ – مصر
شرح ابن عقيل	ابن عقيل (بهاء الدين عبد الرجمن)	ج١ ط التجارية – مصر – ١٩٣١م – محيي الدين
شرح الأصول الخمسة	عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن أحمد)	ط وهبة – القاهرة – ١٩٦٥م – د عبد الكريم العثمان

شرح الإشارات	الطوسي (نصير الدين)	دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٠م – د دنيا
شرح الإشارات – شرح النصير الطوسي	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط الخيرية – مصر ١٣٢٥هـ
شرح التجريد	القوشجي (علاء الدين بن محمد على)	ط حجر – طهران – ١٢٨٥هـ
شرح الطحاوية	ابن أبي العز الحنفي (على بن على بن محمد)	دار المعارف – ١٣٧٣هـ
شرح العضدية	الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد)	ط الخيرية – مصر ١٣٢٢هـ
شرح العقائد النسفية	التفتازاني (سعد الدين ..)	ط محمد على صبيح – القاهرة – ١٩٣٩م
شرح العقيدة الأصفهانية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ط القاهرة – ١٣٢٩هـ
شرح المواقف	الجرجاني (السيد الشريف بن محمد)	مطبعة السعادة – مصر – ١٣٢٥هـ
شرح نهج البلاغة	ابن أبي الحديد (عز الدين)	دار الكتب العربية – القاهرة ١٩١١م
شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل	ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)	دار الكتاب العربي – مصر
	الضاد	
ضحى الإسلام	أحمد أمين	مكتبة النهضة المصرية – ١٩٦١م ج١ ج٣
	الطاء	
طبقات الحنابلة	ابن أبي يعلي (أبو الحسن محمد بن محمد)	ط السنة المحمدية – ١٩٥٢
طبقات الشافعية	السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي)	ط الحسينية – القاهرة
	العين	
عقائد الإمامية	المظفر (محمد رضا المظفر)	مطبوعات النجاح القاهرة ١٣٨١هـ
عقيدة أهل السنة	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مكتبة السنة المحمدية
عقيدة في التوحيد	محيي الدين بن عربي	ط القاهرة
علم التاريخ عند المسلمين	فرانز روز نتال	ط المثني ببغداد – ١٩٦٣م ترجمة صالح العلي

عيون الأنباء في طبقات الأطباء	ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم)	ط بيروت – ١٩٥٦م ط القاهرة – ١٣١١هـ
عيون المسائل	الفارابي (أبو النصر)	ضمن مجموعة من طبع السلفية بمصر ١٩١٠م

الغين

غاية المرام	الآمدي (سيف الدين)	المجلس الأعلى للشئون الاسلامية – د / حسن الشافعي

الفاء

فتاوى ابن الصلاح	ابن الصلاح (أبو عمر بن عبد الرحمن)	ط المنيرية – القاهرة
فتاوى ابن تيمية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط كردستان العلمية القاهرة – ١٣٢٩هـ
فتح البدي بشرح مختصر الزبيدي	الشرقاوي (الشيخ عبد الله)	ط القاهرة
فصوص الحكم	ابن عربي (محيي الدين)	ج١ ، ج٢ ط الحلبي – ١٩٤٦م د / عفيفي
فضائح الباطنية	الغزالي (حجة الإسلام)	ط مصر – ١٩٦٤م – عبد الرحمن بدوي
فلسفة المعتزلة	نادر (د / ألبيرنصري)	دار نشر الثقافة – الاسكندرية
في الفلسفة الإسلامية	مدكور (أد / إبراهيم بيومي مدكور)	ط عيسي البابي الحلبي – ١٩٤٧م – القاهرة
في القوى الإنسانية	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	ضمن تسع رسائل
في النفس والعقل لدي فلاسفة الإسلام والإغريق	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الأنجلو المصرية – ١٩٥٨م
فيصل التفرقة	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي –

القاف

قصة النزاع بين الدين والفلسفة	د / الطويل	ط ثانية

الكاف

كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي	الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)	المكتبة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٥٧م

كتاب الروضتين في أخبار الدولتين	أبو شامه (عبد الرحمن بن إسماعيل)	القاهرة ١٣٧٧هـ - د حلمي
كتاب الرياض	الكرماني (أحمد بن عبد الله الإسماعيلي)	دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٠ م ، نشر عارف تامر
كتاب الكندي إلى المعتصم بالله	الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)	ط الحلبي - ١٩٤٨م - د الأهوانى
كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع	الأشعري (على بن إسماعيل - الإمام)	ط الخانجي - القاهرة - ١٩٥٥م د / حمودة
كتاب المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين	الامدي (أبو الحسن علي بن أبي علي)	نسخة بمجلة المشرق - بيروت ع٢ - ١٩٥٤
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون	حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي)	ط بولاق - ١٢٧٤هـ
	اللام	
لب اللباب في تاريخ الأنساب	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط أوربا ١٩٤٣م - بطرس يوحنا
لسان العرب	ابن منظور (جمال الدين محمد بن جلال الدين)	المطبعة الأميرية ببولاق - ١٨٨٢ -١٨٨٩م
لسان الميزان	ابن حجر (العسقلاني أبو الفضل أحمد بن على)	ط حيدر اباد - ١٣٣٠هـ
لمعة الاعتقاد	ابن قدامة (الفقيه الحنبلي)	مكتبة السنة المحمدية - القاهرة
	الميم	
مؤلفات ابن سينا	قنواتي (الأب جورج شحاته)	ط دار المعارف - ١٩٥٠م
مجمع الأمثال	الميداني (أحمد بن محمد النيسابوري)	المطبعة البهية - القاهرة - ١٣٤٢هـ
مجموعة الرسائل والمسائل	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط المنار - ١٩٣٢م - القاهرة
مجموعة تفسير ابن تيمية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط بومباي - ١٩٥٤م
محاضرات فى الفلسفة الإسلامية	هويدى (د . يحيى)	النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٦٥م.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٣هـ
مختصر التحفة الإثنا عشرية	الألوسي (محمود شكري)	ط الفلسفية - مصر محب الدين الخطيب
مدارج السالكين	ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	مطبعة المنار - ١٩٣٢م - القاهرة
مدارك التنزيل وحقائق التأويل	النسفى (عبد الله بن أحمد)	ط الحلبي - القاهرة

مذهب الذرة عن المسلمين	بينس (د / س بينس)	ط النهضة المصرية – ١٩٤٦م
مرآة الجنان	اليافعي (محمد بن عبد الله)	ط حيدر آباد – ١٢٣٩هـ
مرآة الزمان في تاريخ الأعيان	سبط ابن الجوزي (شمس الدين بن المظفر)	ط حيدر آباد – ١٩٥١م
مراصد الإطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع	البغدادي (صفي الدين ..)	ط الحلبي – مصر – ١٩٥٤م
مشكاة الأنوار	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي – القاهرة
مشكل الحديث وبيانه	ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني)	ط كردستان العلمية – القاهرة – ١٣٢٦هـ
مشكلات فلسفية – مشكلة الحرية	ابراهيم (د / زكريا ..)	مكتبة مصر ط سنة – ١٩٦٣م
مشكلات فلسفية – مشكلة الحرية	فؤاد زكريا	دار الطباعة الحديثة – ١٩٦٣م
مصادر نهج البلاغة وأسانيده	عبد الزهراء الحسيني الخطيب	ط النجف ١٩٦٦م
مصر في عهد الأيوبيين	العريني (أد / السيد الباز)	ع ٢٦٩ من سلسلة الألف كتاب ط دار الكيلاني الصغير
معارج القدس	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الاستقامة – مصر
معارج الوصول إلى معرفة أصول الدين وفروعه	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط دار الزيني للطباعة والنشر – القاهرة
معالم أصول الدين (بهامش المحصل)	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط الحسنية – ١٣٢٣هـ
معالم الفلسفة الإسلامية	مغنية (الشيخ محمد عبد الجواد)	بيروت ١٩٦٠م
معجم البلدان	ياقوت (ابن عبد الله الرومي الحموي)	ط الخانجي بمصر – ١٩٠٦م
معجم المؤلفين	كحالة (عمر محمد كحالة)	ط الترقي – دمشق – ١٩٦٠م
معجم المطبوعات العربية	سركيس (يوسف إليان سركيس)	ط القاهرة – ١٩٢٨م
مفتاح السعادة	طاش كبري زاده	ط حيدر أباد – ١٣٢٨هـ
مفرج الكروب في أخبار بني أيوب	ابن واصل (جمال الدين محمد بن سالم)	ط – جامعة فؤاد الأول – ١٩٥٣ – د الشيال
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين	الأشعري (على ابن إسماعيل – الإمام)	ط دار النهضة المصرية – ١٩٥٠م محيي الدين عبد الحميد
مقدمة كتاب مناهج الأدلة	قاسم (أد / محمود قاسم)	القاهرة – ١٩٦٥

مناهج البحث عند مفكري الإسلام	النشار (أد / على سامى)	القاهرة ١٩٦٠م
منتهى السول في علم الأصول	الأمدي (أبو الحسن على بن أبى علي)	مطبعة صبيح بالقاهرة
منطق البرهان	هويدى (أد / يحيي)	القاهرة – ١٩٦٥
منهاج الأدلة	ابن رشد (الحفيد)	ط الأنجلو المصرية د / محمود قاسم
منهاج السنة النبوية	ابن تيمة (أحمد عبد الحليم)	المطبعة الأميرية بولاق – ١٣٢١ – نشرة د / محمد رشاد
منهاج العارفين	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي – القاهرة
منهج الزمخشري في تفسير القرآن	الجويني (مصطفى الصاوي)	ط دار المعارف – مصر
موافقة صحيح المنقول	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط السنة المحمدية – ١٩٥١م ونسخة لدي د / محمد رشاد
موقف البشر تحت سلطان القدر	صبرى (الشيخ مصطفى)	ط القاهرة – ١٩٣٣م
ميزان الاعتدال في نقد الرجال	الذهبي (شمس الدين)	ط السعادة – مصر – ١٣٢٥هـ
	النون	
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام	النشار (أد / على سامي)	ج١ ط٣ – ١٩٦٥ج٢ط٢ – ١٩٦٤
نظرية المعرفة عند ابن رشد	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الانجلو المصرية
نقض المنطق	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط السنة المحمدية – ١٩٥١م / محمد عبد القادر حمزة وأخر
نهاية الإقدام في علم الكلام	الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	ط المثني بغداد – الفريد جيوم
	الهاء	
هداية العارفين	البغدادي (إسماعيل باشا ..)	ط استانبول – ١٩٥٥م – ١٩٥١م
	الواو	
وفيات الأعيان	ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم)	النهضة المصرية – ١٩٤٨م / الشيخ محمد محيي الدين

المخطوطات

أبكار الأفكار فى أصول الدين	الأمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	
اسماء الحكماء	القفطى	دار الكتب المصرية ٥٧ تاريخ
المطالب العالية	الرازى (فخر الدين)	معهد المخطوطات -٢١٨ توحيد
تلخيص المطالب العلية	الأمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	معهد المخطوطات - ٣ توحيد
طبقات الشافعية الوسطى	السبكى	معهد المخطوطات ١١٢٧ تاريخ
طبقات الشافعية	ابن الملقن	دار الكتب المصرية
غزو الحكم دور الكلم	عبد الواحد الأمدى	لاله - تركيا ١٨٧٨
طبقات الشافعية	ابن شبه (تقى الدين)	دار الكتب -٥٦٨ تاريخ
طبقات الشافعية	الشرقاوى عبد الله (شيخ الاسلام)	دارالكتب -٥٧٨ تاريخ
كتاب التوحيد	الما تريدى (أبو منصور)	مصور كمبردج -دار الكتب - ٢٦٣٣٨- القاهرة
كشف التمويهات	الأمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	نسخة مصورة عن نسخة المتحف البريطانى بلندن
مختصر المطالب العالية	الخونجى (أفضل الدين)	دار الكتب - ٨٤٠ علم الكلام
مرشد الأنام	الحسينى (أحمد بك)	دار الكتب -١٥٢٢

رسائل الماجستير

اسم الرسالة	الباحث	الكلية - سنة الإجازة
أبو جعفر الطحاوى	عبد المجيد محمود	دار العلوم - ١٩٦٤
تاريخ جهاد نكشاى	الجوينى (علاء الدين)	آداب عين شمس -١٩٦٧
دولة الإسماعيلية فى إيران	السعيد (سعيد جمال الدين)	آداب عين شمس -١٩٦٧
عقائد الإمامية الاثنى عشرية	السنهوتى (محمد الأنور)	دار العلوم
فخر الدين الرازى وآراؤه	الزركان (محمد صالح)	دار العلوم- ١٩٦٣

الدكتوراه

نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا	شرف (محمد جلال الدين)	آداب إسكندرية -١٩٦٨

الأبحاث

محمد بن تومرت	هويدى (ا.د/ يحيى)	دار العلوم -١٩٦٥م - ألقى بحلقة الأبحاث بالكلية .
مؤلفات الأشعرى	شلبى (سعد شلبى)	دار العلوم - مقدم للدكتور/ محمود قاسم

الفهرس الموضوعي

- المقدمة ١ - ٤

- الباب الأول ٥ - ١٧٠

[سيف الدين الآمدي : عصره ، وحياته ، وثقافته وإنتاجه ، ومنهجه]

- تمهيد ٧

- الفصل الأول (عصره) ٩ - ٢٥
  - أولاً : من الناحيتين السياسية والاجتماعية ٩ - ١٣
  - ثانياً : من الناحيتين الثقافية والدينية ١٣ - ٢٥
    - ١ - أهم الظواهر العلمية والثقافية ١٣ - ٢١
      - أ - ظاهرة المدارس ١٣ - ١٥
      - ب - رعاية العلوم غير الدينية ١٥ - ١٦
      - ج - ركود الدراسات العقلية والفلسفية ١٦ - ٢١
    - ٢ - من السمات البارزة في الحياة الدينية ٢١ - ٢٥
      - أ - التقارب المذهبي ٢١ - ٢٢
      - ب - استقرار المذاهب الأربعة المعروفة ٢٢ - ٢٣
      - ج - غلبة روح التصوف ٢٣ - ٢٥
      - د - التسامح الديني ٢٥

- الفصل الثاني (حياة الآمدي) ٢٧ - ٥٤
  - اسمه ولقبه ٢٧
  - كنيته ، تاريخ مولده ٢٨
  - موطنه ٢٩
  - الآمدي في بغداد - شيوخه ودراساته ٣٠
  - تحوله عن المذهب الحنبلي ٣١
  - دور ابن فضلان في حياته ٣٢ - ٣٣
  - اتصاله بنصارى بغداد ٣٤ - ٣٥
  - الرحلة الأولى إلى الشام ٣٥ - ٣٧
  - رحلته إلى مصر ٣٧ - ٤٠
  - إقامته الثانية في الشام ٤٠ - ٤٨

- موته .... ٤٧ - ٤٨
- تلاميذه .... ٤٨ - ٥٠
- صفاته وأخلاقه .... ٥٠ - ٥٣
- حياته الخاصة .... ٥٣ - ٥٤

- **الفصل الثالث (ثقافته وإنتاجه العلمي)** .... ٥٥ - ١٠٥

أولاً - العلوم التى ألم بها استكمالا لثقافته .... ٥٥ - ٦٠

(أ) النحو واللغة .... ٥٥ - ٥٦

(ب) الفقه .... ٥٦ - ٥٧

(ج) القراءات ٥٧

(د) الحديث .... ٥٧ - ٥٨

(هـ) التفسير .... ٥٨ - ٦٠

(و) الطب ٦٠

ثانياً - العلوم التى أحاط بمباحثها .... ٦٠ - ١٠٢

(أ) أصول الفقه وما يتعلق به .... ٦١ - ٧٤

- الجدل والخلاف .... ٦٤ - ٦٧
- مؤلفاته الأصولية .... ٦٧ - ٧١
- مؤلفاته في الجدل والخلاف .... ٧١ - ٧٣

(ب) الفلسفة .... ٧٣ - ٨٥

- مؤلفاته الفلسفية .... ٧٤ - ٨٥

(ج) علم الكلام .... ٨٥ - ١٠٢

- مؤلفاته الكلامية .... ٨٦ - ١٠٢
- مؤلفات مجهولة الموضوع .... ١٠٢ - ١٠٥

- **الفصل الرابع (منهجه)** .... ١٠٦ - ١٧٠
- تمهيد ١٠٧

(أ) موقفه من النظر العقلي ١٠٩

- النظر العقلي والعلم ١٠٩
- حقيقة النظر العقلي ١١٠
- وجوب النظر ١١١
- اعتراضات أخرى ضد النظر .... ١١٢ - ١٢٠

(ب) موقفه من المناهج الكلامية الأخرى ١٢١- ١٦١
- تمهيد ١٢١
(١) - الدليل السمعي ١٢١- ١٤١
أولاً : الأشاعرة بين النقل والعقل ١٢٣- ١٢٧
ثانياً : فكرة " الدور " عند المعتزلة ١٢٧- ١٢٨
ثالثاً : مدى التزام الآمدي بهذا الموقف المنهجي ١٢٩- ١٣١
رابعاً : نقد هذا الموقف من الدليل السمعى ١٣١- ١٤٠
١ - مسألة ظنية الثبوت ١٣٢- ١٣٣
٢ - مسألة ظنية الدلالة ١٣٣- ١٣٤
٣ - مسألة الدور ١٣٥- ١٣٧
٤ - تقديم العقل على السمع عند التعارض ١٣٧ - ١٤١
(٢) قياس الغائب على الشاهد ١٤١ - ١٤٨
(أ) شيوعه لدى المتكلمين ونقد الآمدي له ١٤١ - ١٤٤
(ب) نقد هذا القياس قبل الآمدي ١٤٤ - ١٤٧
(ج) مدى التزام الآمدي بموقفه منه ١٤٧ - ١٤٨
(٣) الاستقراء ١٤٨ - ١٥٠
(٤) انتفاء المدلول لانتفاء دليله ١٥٠ - ١٥٣
(٥) موقفه من أساليب الجدل ١٥٣ - ١٥٥
أ - الاعتماد على مسلمات الخصوم ١٥٥ - ١٥٧
ب - طريقة القسمة والتشقيق الجدلى ١٥٧ - ١٥٩
ج - طريقة الخلف ١٥٩ - ١٦١
(ج) موقفه من المنطق الأرسطي ١٦٣ - ١٧٠
الباب الثاني (آراؤه الكلامية) ١٧١ - ٥١١
- الفصل الأول (آراء الآمدي المتعلقة بالله) ١٧٣ - ٣٧٦
- المبحث الأول : الاستدلال على وجوده تعالى ١٧٤
١ - الماهية والوجوذ ١٧٥ - ١٧٦
٢ - طرق الاستدلال على وجوده تعالى ١٧٦ - ١٨٢
٣- استدلال الآمدي على وجود الله ١٨٢ - ١٩٧
- المبحث الثاني [الصفات الإلهية - أحكامها العامة] ١٩٧ - ٢٣٤

- تمهيد ١٩٧
أولاً : هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى ؟ ١٩٨ - ٢٠٣
ثانياً : هل للباري - تعالى - " وصف أخص " به يتميز عن سائر المخلوقات ؟ ٢٠٣ - ٢٠٥
ثالثاً : الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات ٢٠٥ - ٢٠٩
رابعاً : أقسام الصفات وعددها ٢٠٩ - ٢١٣
خامساً : الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات ٢١٣ - ٢٢٣
سادساً : الصفات وطريقة إثباتها ٢٢٣ - ٢٣٠
سابعاً : هل الصفات متغايرة فيما بينها ؟ ٢٣٠ - ٢٣٣
- المبحث الثالث (الصفات النفسية أو معرفة الإثبات) ٢٣٥ - ٢٩٦
- تمهيد عام ٢٣٥ - ٢٣٨
(١) صفة الإرادة ٢٣٩ - ٢٤٨
(أ) الأراء حولها ٢٣٩ - ٢٤٠
(ب) تعريفها ٢٤٠
(ج) الاستدلال عليها ٢٤١
(د) إيضاحات ٢٤٢
(هـ) صعوبات القول بالإرادة القديمة ٢٤٣
(و) وحدة الإرادة ٢٤٦ - ٢٤٧
(ز) تعقيب ٢٤٧ - ٢٤٨
(٢) صفة العلم ٢٤٩
(ا) الأراء حولها ٢٤٩ - ٢٥٠
(ب) الاستدلال عليها ٢٥٠ - ٢٥٣
(ج) العلم معنى وجودى قديم ٢٥٣ - ٢٥٥
(د) مشكلات حول العلم ٢٥٥ - ٢٥٩
(٣) صفة القدرة ٢٦١ - ٢٦٦
(ا) معناها ٢٦١
(ب) الاستدلال ٢٦٢
(ج) شمول القدرة الإلهية وانفرادها بالتأثير ٢٦٢ - ٢٦٤
(د) تعلق القدرة بخلاف المعلوم ٢٦٤ - ٢٦٦

(٤) صفة الكلام ٢٦٧ - ٢٨٣
(١) الخلاف حولها ٢٦٧ - ٢٧١
(ب) إثبات الكلام صفة ذاتية لله تعالى ٢٧١ - ٢٧٥
(ج) الكلام النفسي معناه ووحدته وقدمه ٢٧٥ - ٢٨٤
(٥) (٦) السمع والبصر ٢٨٤ - ٢٩٢
(أ) المذاهب فيهما ٢٨٤ - ٢٨٦
(ب) إثباتهما ٢٨٦ - ٢٨٧
(ج) شبهات حول إثبات السمع والبصر ٢٨٧ - ٢٩٢
(٧) صفة الحياة ٢٩٣ - ٢٩٦
(أ) الأراء حولها ٢٩٣ - ٢٩٤
(ب) الاستدلال عليها ٢٩٤ - ٢٩٦
المبحث الرابع -:- الصفات السلبية ٢٩٧
تمهيد - نزعة التنزيه والتأويل وتطورها عند الأشاعرة ٢٩٧ - ٣٠٢
(١) القدم والبقاء ٣٠٣ - ٣٠٦
- الاستدلال عليهما ٣٠٥ - ٣٠٦
(٢) الوحدانية ٣٠٧ - ٣٢١
- معناها ٣٠٧
- الاستدلال عليها ٣٠٨
(أ) - استدلال الفلاسفة ٣٠٨ - ٣١٠
(ب) استدلال المتكلمين ٣١٠ - ٣١٤
(ج)استدلال الآمدي ٣١٤ - ٣٢١
(٣) نفي الجسمية عن الله تعالى ٣٢٣ - ٣٣٤
(أ) طبيعة المسألة ٣٢٣ - ٣٢٥
(ب) مثبتو الجسمية وحكمهم ٣٢٥ - ٣٣٠
(ج) إبطال الجسمية ٣٣٠ - ٣٣٤
(٤) تأويل الصفات الخبرية ٣٣٥ - ٣٤٠
(٥) عدم حلول الحوادث بذاته تعالي ٣٤١ - ٣٤٨
أ - ظهور المشكلة وموقف المتكلمين منها ٣٤١ - ٣٤٣
ب - موقف الامدى ٣٤٣ - ٣٤٧

ج - استدلاله الخاص ٣٤٧ - ٣٤٨

(٦) نفي الزمانية عنه تعالى ٣٤٩ - ٣٥٠

(٧) تنزيهه تعالى عن المكانية مسألة (الجهة) ٣٥١ - ٣٦٠

(٨) إبطال الحلول والاتحاد ٣٦١ - ٣٦٦

أ - القائلون بهما ٣٦١ - ٣٦٣

ب - إبطال الحلول ٣٦٣ - ٣٦٤

ج - إبطال الاتحاد ٣٦٤ - ٣٦٦

- مسألة الرؤية ٣٦٧ - ٣٧٦

١ - طبيعة المسألة والخلاف حولها ٣٦٧ - ٣٧٠

ب - اثبات الرؤية ٣٧٠ - ٣٧٦

الفصل الثاني (العالم) ٣٧٧ - ٣٤٤

- تمهيد ٢٧٧

- المبحث الأول [قدم العالم وحدوثه ومشكلة الخلق] ٣٧٩ - ٤١٤

أ - الخلاف حول المسألة ٣٧٩ - ٣٩١

أولاً : الشيعة ٣٨٢

ثانياً : الصوفية ٣٨٢ - ٣٨٦

ثالثاً : المعتزلة ٣٨٦ - ٣٩٠

رابعاً : ابن تيمية ٣٩٠ - ٣٩١

ب - إبطال القدم ٣٩٢ - ٣٩٧

ج - الخلق المباشر ٣٩٧ - ٤٠٠

د - الخلق المستمر ٤٠٠ - ٤٠١

هـ - أدلة الحدوث ٤٠١ - ٤٠٣

١ - نقده لدليل الجوهر والعرض ٤٠٤ - ٤١٠

٢ - نقده لدليل الممكن والواجب ٤١٠ - ٤١٣

- المبحث الثاني (طبيعة الأجسام وتغييراتها) ٤١٥ - ٤١٩

- المبحث الثالث (المكان والزمان) ٤٢١ - ٤٢٤

- المبحث الرابع (الحركة والسكون) ٤٢٥ - ٤٢٦

- المبحث الخامس (العلية وفكرة العادة) ٤٢٧ - ٤٣٢

-المبحث السادس (الحكمة) ٤٣٣ - ٤٤٤

أولاً : الحسن والقبيح ٤٣٤ - ٤٤٠

ثانيا : مسألة الصلاح والأصلح ٤٤٠ - ٤٤٤

-الفصل الثالث (الإنسان) ٤٤٥ - ٥١١

- المبحث الأول (النفس) ٤٤٧ - ٤٥٨

(أ) تعريفها ٤٤٧ - ٤٤٨

(ب) طبيعتها ٤٤٨ - ٤٥٢

(ج) نقد الأمدي لهذه الأراء ٤٥٢ - ٤٥٥

(د) موقفه الخاص ٤٥٥ - ٤٥٦

(هـ) حدوث النفس ٤٥٦ - ٤٥٧

(و) مصدرها ٤٥٧ - ٤٥٨

- المبحث الثاني (المعرفة) ٤٥٩ - ٤٦٥

(أ) أهمية المعرفة وطريقها ٤٥٩

(ب) حقيقة العلم وأقسامه ٤٥٩ - ٤٦٢

(ج) الحواس والإدراك الحسي ٤٦٢ - ٤٦٢

(د) المعرفة العقلية ٤٦٤ - ٤٦٥

- المبحث الثالث (الأفعال الإنسانية) ٤٦٧ - ٤٧٨

(أ) طبيعة المسألة ٤٧٦ - ٤٦٨

(ب) آراء المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) ٤٦٨ - ٤٧٥

(ج) آراء أخرى ٤٧٥ - ٤٧٧

- كلمة أخيرة ٤٧٧ - ٤٧٨

- المبحث الرابع (النبوة) ٤٧٩ - ٤٩٠

١ - إمكان النبوة ووجه الحاجة إليها ٤٧٠ - ٤٨٤

ب- المعجزة كطريق لإثبات صدق النبي ٤٨٤ - ٤٨٦

ج - خصائص المعجزة والفرق بينها وبين السحر ٤٨٦ - ٤٨٨

د - إثبات نبوة محمد ٤٨٨ - ٤٩٠

- المبحث الخامس (البعث) ٤٩١ - ٤٩٨

(١) نقده لموقف الفلاسفة الإسلاميين من فكرة الخلود ٤٩١ - ٤٩٤

(٢) مذهب " أهل الحق " في مسألة البعث والمعاد ٤٩٤ - ٤٩٨

-المبحث السادس (الإمامة) ٤٩٩ - ٥١١

- تمهيد ٤٩٩
(أ) تعريف الإمامة وبيان غايتها ٤٩٩ – ٥٠٠
(ب) وجوب الإمامة ٥٠٠ – ٥٠١
(ج) الاستدلال على وجوبها ٥٠٢ – ٥٠٣
(د) طريقة تولية الإمام وخلعه ٥٠٣ –٥٠٧
(هـ) شروط الإمام ٥٠٧ – ٥١١

رقم الإيداع بدار الكتب
٨ / ١٤٤ / ٩٦

Bibliotheca Alexandrina
0414499